

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TEMPORALITÉ DE L'OUBLI OU LE PRÉSENT POLITIQUE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ COMME
EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
MARIE-ANGE COSSETTE-TRUDEL

OCTOBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT PROPOS

Certains me demanderont quelle est la différence entre ce travail, la philo-pop, l'astrologie et la spiritualité contemporaine. Aucune, leur répondrais-je, à l'exception près que j'y appose des mots scientifiques, des mots académiques. Ce que je tente d'élaborer dans ces quelques pages est bien plus qu'une simple théorie ou une pensée politique, c'est un mode de vie, celui qui m'accompagne jour après jour, celui que je mets en pratique, qui m'aide à vivre en force et en splendeur. Le souci que j'ai porté en moi tout au long de cette réflexion est celui d'une constance, d'une cohérence entre ce que je dis et ce que je vis, ou plutôt comment je vis, telle que je suis. Ainsi, la temporalité du présent, celle de l'oubli, je la porte en moi.

REMERCIEMENTS

En ce sens, les remerciements qui suivent sont d'autant plus importants, avant d'oublier...

Je tiens d'abord à remercier mon directeur, Yves Couture, qui a su croire en ma passion tout en me mettant une bride lorsque nécessaire; mais sans amoindrir mon côté académiquement sauvage. Lawrence Olivier qui est présent à mes côtés depuis le début de mon cheminement : il a été d'une aide cruciale pour moi, il a également et surtout été un grand homme de qui l'on retient de grandes leçons. Merci et re-merci aux quelques professeurs qui m'ont inspiré au fil des années et qui, plus que tout, ont cru en moi et m'ont laissé voltiger librement: je pense particulièrement à Thierry Hentsch, Dan O'Meara, Maria Nengeh Mensah, Anne Légaré, Evelyne Tardis, Jacques Mascotto, Sébastien Mussi et bien d'autres encore.

Sur une note plus personnelle : Boris, mon utopie qui m'inspire car j'y aspire. Mes fidèles partenaires d'études et de réflexions. Jade avec qui tout a commencé. Jessica : présence apaisante. Sarah qui me rappelle d'être moi. Ma société secrète sans qui les réflexions n'auraient pas pris le même envol : Étienne, Anahi, Karine, Simon, Rico et Charles, merci encore pour cette folie. Dominique, sans qui le commencement n'aurait pu être possible. Isabelle, pour ses constants soutiens. Et bien sûr mes amies de qui ma détente dépend souvent; longue vie à nous.

Je ne pourrais terminer ces remerciements sans m'attarder à ceux qui m'ont poussé, porté et financé plus que tout : ma famille. Ma fille Simone qui m'a permis de confirmer et d'assumer mon intellectualité. Ma mère qui y a toujours cru à l'étoile sur mon épaule gauche. Serge, ce fidèle philosophe. Mon père avec sa finesse d'analyse. Mon frère mon émule. Mes petites sœurs depuis leur nombril encore attaché. Et finalement, merci à Emma Cétisme, parce qu'elle crée la magie.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS	II
REMERCIEMENTS	III
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS	VI
INTRODUCTION	1
CONCEPTUALISATION D'UNE TEMPORALITÉ POLITIQUE	
<i>Cadre d'analyse</i>	3
<i>Méthodologie</i>	9
CHAPITRE I	
HISTORICITÉ ET TEMPORALITÉ	11
1.1 Concept d'historicité	12
<i>Conscience et expérience du temps</i>	13
<i>Les grands courants de pensée</i>	16
<i>Questions téléologiques</i>	20
1.2 Concept de temporalité	25
<i>Conscience et temporalité</i>	28
<i>Mouvement et temporalité</i>	29
<i>Brève conclusion sur le premier chapitre</i>	30
CHAPITRE II	
TEMPORALITÉ DE L'OUBLI	33
<i>Sur Nietzsche</i>	32
2.1 L'oubli vital	34

	<i>L'instinct</i>	36
2.2	Histoires et connaissances	39
	<i>L'oubli de l'oubli</i>	41
	<i>Méthodes historiques</i>	43
	<i>Réalité et ignorance</i>	45
2.3	Action, création	49
	<i>Ressentiment</i>	49
	<i>Création et liberté</i>	50
	<i>Amour ontologique</i>	52
	<i>Mouvement et processus</i>	54
	<i>Affirmation</i>	56
CHAPITRE III		
	PROCESSUS DE CONCEPTUALISATION	59
	<i>Mouvement : créatif et dialectique</i>	63
	<i>L'infini et l'illimité du concept</i>	63
	<i>Écriture aphoristique</i>	65
CONCLUSION CRITIQUE		
	<i>Pour une politique de la juste mémoire</i>	67
	<i>Perspectives à-venir et autres considérations</i>	70
	BIBLIOGRAPHIE	72

RÉSUMÉ

LA TEMPORALITÉ DE L'OUBLI

L'objectif principal de ce travail consiste dans un premier temps à examiner les différentes composantes du temps pour en extraire l'aspect politique, ou plutôt le potentiel d'actions qu'il contient. Pour y parvenir, nous nous attarderons principalement à l'historicité car c'est à travers ce concept que nous nous proposons de visiter celui de la temporalité - qui représente selon nous le cœur du politique.

Il y a autant de formes de temporalités que de gens pour les penser. En ce qui nous concerne, nous favoriserons une temporalité de l'oubli et nous démontrerons en quoi celle-ci représente la manière la plus concrète de s'inscrire dans un mouvement présent porteur d'actions. C'est grâce à l'œuvre de Friedrich Nietzsche, mais plus particulièrement au moyen de la *Seconde considération intempestive*, que nous retrouverons les outils nécessaires pour soutenir de notre hypothèse.

Aborder le thème de la temporalité ne saurait se faire sans discerner la *temporalité d'un concept*. En conséquence, nous nous pencherons sur le processus de conceptualisation dans l'optique de démontrer qu'un concept porteur d'actions détient intrinsèquement sa propre temporalité, car il exige d'être au présent pour se conceptualiser. Nous développerons ainsi le double standard de la temporalité : sa nécessité pour l'action et sa nécessité en tant que méthode.

MOTS CLÉS

Temps, historicité, temporalité, oubli, mémoire, présent, conceptualisation, création, action, pensée postmoderne, Nietzsche, Capitaine Flame.

INTRODUCTION

CONCEPTUALISATION D'UNE TEMPORALITÉ POLITIQUE

La crise généralisée du politique fait partie de nos préoccupations majeures: légitimité du politique, identité citoyenne, perte de la subjectivité politique, judicialisation du politique, etc. ne sont là que quelques exemples des enjeux auxquels nous sommes actuellement confrontés en tant que chercheurs. La première étape consiste selon nous à questionner les présupposés qui réifient et reconduisent les concepts proprement politiques. En ce sens, la temporalité nous apparaît comme un des concepts centraux de la pensée politique contemporaine. Il devient nécessaire de revisiter ce concept pour comprendre son rôle politique ainsi que sa potentialité créatrice et institutive d'actions politiques¹. Nous proposons d'examiner une nouvelle forme d'articulation du politique lorsque mis en lien avec différentes temporalités. La temporalité sera ici comprise comme un *mode d'être* dans le temps découlant de notre *façon de concevoir* ce dernier². Cette façon d'habiter le temps s'établit selon le rapport que nous entretenons avec les temps passé, présent et futur ; notre ancrage au présent dépend de la valeur que nous accordons à tel ou tel temps. L'hypothèse qui sera soutenue est celle du rapport au temps comme effet structurant de la pensée et de l'action politique - au sens où le *présent politique* est influencé par ce rapport spécifique. Il s'agira d'aborder le concept de temporalité selon une approche qui permettrait d'avoir une portée sur le *devenir autre* au centre des préoccupations politiques.

¹ En référence à Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Éditions du Seuil, 1975, 503 p.

² Voir André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris : Les Presses Universitaires de France (PUF), 2001, p. 567.

Dans cette perspective, nous présenterons un essai à travers lequel nous analyserons les différentes façons de conceptualiser et de théoriser le concept de temporalité. L'objectif est de mettre en exergue les mécanismes de régulation du politique que peuvent entraîner ces différentes perspectives. L'articulation entre temporalité et historicité constitue un des angles de recherche principaux de ce travail : c'est en opérant cette distinction que nous poserons les bases théoriques qui soutiendront par la suite l'élaboration d'une temporalité politique spécifique, celle du présent dans l'oubli. Notre temporalité politique trouvera sa source dans une juste part d'oubli³, celle qui précisément nécessite une politique de la juste mémoire⁴.

L'introduction de l'oubli dans la temporalité nous permet-elle d'envisager la théorisation d'un présent créateur d'action politique ? Cette question spécifique de recherche aura comme objectif d'examiner la nécessité *d'être au présent pour agir*. Certes, nul ne saurait faire fi du passé qui nous a formé, ni de l'avenir qui cherche à nous composer, mais une question se pose toutefois : que peut la précellence du présent pour le politique ? Doit-on détacher ce dernier des autres axes temporels ou simplement lui attribuer une place particulière à l'intérieur de ces axes ?

Par ailleurs, il ne s'agit pas de développer une grille d'analyse *présentiste*, car celle-ci nie l'existence même d'un passé et du futur et stipule ainsi que l'éternité n'a pas de sens⁵. Nous souhaitons simplement redonner au présent sa potentialité créatrice et remettre en cause les théories qui l'accusent d'être responsable de l'atomisation de la société⁶, de la tyrannie de l'urgence⁷, de totalitarisme systémique⁸. Nous souhaitons

³ Voir Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie (1872)*, préf. Pierre-Yves Bourdil, Paris : Éditions Flammarion, 1988, 187 p.

⁴ Voir Paul Ricœur, *L'histoire, La mémoire, L'oubli*, Paris : Éditions du Seuil, 2000, 656 p.

⁵ Voir François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris : Éditions du Seuil, 2003, 258 p.

⁶ Voir Marcel Rioux, *La question du Québec*, Montréal : Éditions L'Hexagone, 1987, 273 p.

⁷ Voir Zaki Laïdi, *La tyrannie de l'urgence*, Montréal : Éditions Fides, 1999, 45 p.

ainsi opérer une réhabilitation de la question politique et reconsidérer l'héritage d'écoles de pensée - telle que l'école de Francfort - qui postulent que le politique est le lieu de la domination et de la *non-action*⁸. Car pour nous, le politique est précisément le contraire : il est le lieu du champ des possibles.

La question est maintenant de savoir quelle forme de temporalité privilégier pour éviter de freiner l'action au lieu de la déployer - car la temporalité telle quelle ne suffit pas à introduire l'action, il faut choisir celle qui sied le mieux pour y parvenir. En ce sens, la proposition nietzschéenne nous semble pertinente. Ce dernier stipule que l'adoption d'une temporalité comportant une trop grande part de mémoire aurait comme conséquence de freiner l'action. La mémoire prend en considération un bagage de valeurs qui, lorsque non remis en cause, peut vraisemblablement limiter, orienter, freiner l'action - voire le mouvement même. C'est dans l'oubli, nous dira Nietzsche, que l'on peut véritablement se placer au présent et seul ce présent est porteur d'actions. L'oubli amène également avec lui la liberté : libre des contraintes reliés au temps passé et futur, l'action peut créer; sans quoi, l'action proviendrait d'un ressentiment et donc d'une réaction.

Cadre d'analyse

La démarche théorique sur laquelle s'appuie cet essai est avant tout définie par la pensée nietzschéenne, ou plus précisément, sur son concept d'oubli vital. Il s'agit d'un travail théorique visant d'une part à dégager la temporalité intrinsèque à ce concept, et d'autre part à examiner à la fois les possibilités politiques et les limites de

⁸ Voir Michel Freitag, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Ste-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2002, 433 p.

⁹ Voir Miguel Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, Paris : Éditions Sulliver, 2000, 238 p.

cette forme de temporalité. Ceci constitue la première étape d'une recherche à long terme sur la mise en exergue des mécanismes selon lesquels un concept en vient à déterminer le politique - et donc le sujet politique lui-même.

Notre cadre d'analyse est construit en réponse à certaines écoles de pensée telles que les théories critiques de la *postmodernité* proposées par Michel Freitag. Selon nous, *l'idéal-type* de Freitag est une lecture de l'état de la société actuelle qui détient certaines exactitudes¹⁰, mais les équations entre l'état actuel et les dangers qui nous guettent doivent être remis en cause, car ce pessimisme risque de devenir paralysant, voire fatalisant¹¹. L'idéal-type de Freitag tente de mettre en exergue les mécanismes de transformations sociales contemporaines. Pour ce faire, il distingue différents *modes formels de reproduction des rapports sociaux*. Le mode type de la postmodernité est celui *décisionnel-opérationnel*. Ses caractéristiques sont multiples : souci permanent d'efficacité, rapports de forces mouvants et horizontaux, affirmation du droit à la différence, valorisation de l'expression privée, recours gestionnaire (et non plus critique) des sciences sociales, historicité polarisée par le présent... :

« Ce mode, qui correspond davantage à un horizon possible qu'à une réalité massive, peut - si l'on n'y prend garde - transformer la société en un simple système, avec tous les risques que cela comporte : effritement du caractère politique des identités collectives, règne sans partage de la logique marchande, ou encore développement de la technique pour elle-même et sans le moindre souci des finalités associées »¹².

¹⁰ Ne serait-ce que son analyse dans *Le naufrage de L'université* où il affirme que la tendance actuelle est à confondre le pouvoir et le savoir dans le discours social actuel, position que nous partageons en grande partie. Voir Michel Freitag, *Le naufrage de la société*, Montréal : Éditions La Découverte / M.A.U.S.S., 1996, 299 p.

¹¹ *Op. cit.* Freitag, *L'oubli de la société*.

¹² Magazine de références *Sciences sociales*. En ligne 2002 : http://www.scienceshumaines.com/l-oubli-de-la-societe-pour-une-theorie-critique-de-la-postmodernite_fr_2468.html

Ici, Néo-libéralisme, société de plaisirs et de luxe, fin des grands projets, individualisme radical, sont autant de caractéristiques annonçant une fin de l'histoire apocalyptique. Cependant, il faut distinguer *la pensée postmoderne* de *l'Ère postmoderne* qui sont trop souvent confondues; il s'agit pourtant de deux aspects fondamentalement différents. Si l'une relève du néo-libéralisme et du capitalisme créant ainsi une véritable loi de la jungle, l'autre fait plutôt appel à la revalorisation de *l'individu-au-présent*, et non pas un *individu-dans-le-progrès*. La critique la plus souvent adressée à cet *individu-au-présent* est celle de l'individualisme qui en découle inévitablement. Mais, qu'y a-t-il de si effroyable avec l'individualisme si celui-ci permet l'ouverture à l'altérité? Ne serait-ce pas précisément *l'individu-dans-le-progrès* qui créerait une forme de société atomisée? Car la quête peut justifier bien des écarts...

En évacuant le concept de *postmodernité*, nous souhaitons redonner toute sa tonicité à la pensée postmoderne, car elle permet un ancrage dans la vie, dans la plus haute force du présent. Un des points de disjonction entre l'ère et la pensée postmoderne se retrouve dans leur temporalité respective. Aux dires des penseurs de la *postmodernité*, notre façon actuelle d'habiter le présent est caractérisée par une compression de l'espace-temps. Nous souhaitons sortir de cette vision autarcique du temps pour y introduire une perspective comportant une plus grande ouverture; une approche nous permettant d'avoir comme point de départ le présent dans toute sa richesse.

Les enjeux sociologiques reliés aux problèmes politiques contemporains sont de plus en plus vastes et touchent des sphères qui étaient jusqu'ici sises hors politique. Se pourrait-il que les mutations sociologiques proviennent précisément de cette [re]conceptualisation du politique ou s'agit-il vraiment de mutations proprement ontologiques? Certes, le politique, l'action, le collectif, doivent passer par une prise en compte de ce qui nous caractérise actuellement en tant que société. Toutefois, leur réhabilitation ne se fera que si nous faisons jaillir le potentiel de nos caractéristiques

actuelles en tant que sociétés, car il est urgent de les détourner des catastrophes annoncées sans quoi le mode formel *décisionnel-opérationnel* nous propulsera inéluctablement vers une société sans éthique de la responsabilité ... La perte de référent est certes problématique, mais donnons-nous le temps de se repositionner dans un monde en mutation. Au lieu d'être habités par la crainte, ne devrions-nous pas occuper le présent pour ainsi faire surgir une force créatrice qui nous sortirait de la neurasthénie et de l'angoisse?

En ce sens, la conceptualisation est un élément central de notre analyse. Il s'agit à la fois d'un cadre d'analyse, une méthode de travail et même d'une position politique. Conceptualiser s'inscrit comme une façon d'apparier le monde idéal et le monde matériel. Un concept n'est pas un socle vide qu'il suffirait de remplir à notre guise, il découle d'un mouvement créatif. Pour concevoir un concept, il faut d'abord le conceptualiser... : « violence faite à la pensée, le concept, dès le moment qu'il a accueilli en lui l'infini, devient le mouvement même des singularités sur le plan d'immanence, le mouvement même des choses à l'état libre et sauvage¹³ ». Une fois cette opération réalisée, le concept devient en quelque sorte le mouvement dont il est issu. En somme, revisiter un concept devrait s'effectuer à partir des infimes possibilités qu'il porte en lui. Il devient nécessaire de quitter le confort du monde idéal connu, sans quoi, une *remise en question* ne peut aboutir à une *remise en cause* - si tel est l'aboutissement qui devrait advenir de cette démarche. Ici, *l'oubli* devient un outil théorique inestimable, car il représente la disposition nécessaire à l'application d'une reconceptualisation à même de mener à une nouvelle ouverture, à une nouvelle façon d'appréhender notre monde; et donc à des manières inédites de se subjectiver¹⁴. « L'oubli propose, au plan existentiel, quelque chose comme une mise en abîme¹⁵ »,

¹³ Arnaud Villani (dir. publ.), « Concept », In *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, n° 3 (printemps), 2003, p. 57

¹⁴ Nous reviendrons de manière exhaustive sur le concept d'oubli dans le 2^e chapitre.

¹⁵ *Op. cit.*, Ricœur, *La mémoire*, p. 537

et c'est précisément cette mise en abîme qui est nécessaire pour reconceptualiser le plus ouvertement possible. Se faisant, notre définition du politique est constamment une mise en abîme sur la possibilité de sa mobilité.

Dans le même ordre d'idées, notre approche philosophique se dit deleuzienne, dans la mesure où tout comme lui, nous croyons que *la pensée* se situe principalement dans la création de concepts.

« Je fais, refais et défais mes concepts à partir d'un horizon mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie. Il appartient à la philosophie moderne de surmonter l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel. À la suite de Nietzsche, nous découvrons l'intempestif comme plus profond que le temps et l'éternité : la philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c'est-à-dire « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir. »¹⁶».

Selon Deleuze, « *la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts*¹⁷ », et non comme la contemplation passive des choses ou la simple réflexion. L'art de former, ou création, est le fait de conceptualiser et non de définir simplement un concept. La nuance peut sembler banale, mais la distinction entre *conceptualiser* et *définir* est selon nous un des problèmes politiques contemporains, car la désappropriation conceptuelle nous apparaît comme une des sources principales de la crise de légitimité du politique qui caractérise nos sociétés occidentales. En ce sens, nous cherchons à examiner de plus près en quoi le fait de [re]visiter le processus de socialisation conceptuelle peut créer un sentiment de responsabilité envers ces mêmes concepts.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 2000, p.4

¹⁷ Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un concept », In *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit, 2001, p.28

Ne faudrait-il pas retourner à la base même des concepts politiques qui régissent notre époque, c'est-à-dire au premier moment du processus de leur conceptualisation? La différence fondamentale entre conceptualiser et définir un concept réside entre *ce qu'il est* et *ce qu'il doit faire*. Abordé de cette manière, *ce qu'il est* nous renvoie au concept philosophique et *ce qu'il doit faire* à sa notion fonctionnelle. Comment proposer sa fonctionnalité si l'on ne connaît pas ce qu'il *est* à priori? La fonction ne devrait-elle pas être la résultante et non le point de départ d'une conceptualisation? Comment saisir un concept sans préalablement se pencher sur sa nature, son essence¹⁸? Un concept ne peut se résoudre à sa simple définition instrumentale, car il n'est pas *fonctionnel* dans son premier souffle, il doit d'abord et avant tout être conçu. S'il est vrai qu'un concept détient une fonctionnalité, il n'en demeure pas moins que son rôle n'est qu'une de ses multiples composantes : il doit *être*, avant tout... Sans une reconceptualisation, serions-nous à même de déterminer qu'est-ce qu'un concept et quel rôle il doit jouer? La fonction de la conceptualisation est donc préalable à la fonction du concept même; il s'agit de dépasser le *sens commun* du notionnel qui, lorsque cristallisé, ne permet pas de pénétrer au cœur du présent. Ainsi, conceptualiser un concept, le créer, devrait être notre devoir initial. Au-delà de l'imaginaire, au-delà de l'entendement, les concepts sont non seulement fondamentaux de par leur nature préhensive sur le réel, mais plus particulièrement parce qu'à travers eux la création d'un monde devient possible.

¹⁸ Par essence, nous entendons son principe irréductible; ou, en d'autres termes son ontologie.

Méthodologie

Le premier chapitre consiste principalement en une courte critique des théories et penseurs sur l'historicité et la temporalité. Au cours de cette étape, nous dégagerons les principaux axes de réflexions entourant ces concepts. Nous examinerons de plus près deux problématiques reliées à l'historicité, soit celle de la conscience et expérience du temps et celle sur les questions téléologiques. Quant aux problématiques relatives à la temporalité, elles porteront principalement sur la conscience et le mouvement. L'objectif méthodologique de cette première étape est de nous permettre de poser les bases théoriques pour l'élaboration du chapitre suivant, portant sur la temporalité de l'oubli.

Ce deuxième chapitre consiste à élaborer une analyse critique qui reposera principalement sur les travaux de Nietzsche au sujet de l'oubli. Nous étudierons les différentes composantes de l'oubli, tels que l'instinct, la mémoire, l'histoire et la création. L'analyse critique de ces concepts se veut du même coup une réflexion sur le politique - c'est-à-dire sur ses conditions de possibilité - pour en dégager la forme de temporalité politique rendant possible l'action politique et la subjectivation subséquente. Toujours en se basant sur la revue de littérature, nous mettrons en lien les concepts clés ainsi que les différentes approches pour esquisser les apports et les limites conceptuels. Le but sera de circonscrire les concepts d'oubli, de création, de mouvement et d'actions pour dégager l'interaction qui caractérise leur dynamique. Ainsi, nous pourrions effectuer une conceptualisation d'une temporalité politique, celle qui, potentiellement, serait créatrice d'actions politiques. L'objectif sous-jacent de cette étape est de nous permettre de développer une réhabilitation du politique, ou du moins de formuler une proposition en ce sens. La naissance de cette proposition se trouvera dans notre troisième chapitre. Bien que non conventionnelle, cette partie suggère l'introduction de formes nouvelles dans le politique; c'est-à-dire la formation des concepts comme moment proprement politique. L'écriture aphoristique sera

quant à elle brièvement abordée en tant que méthode spécifiquement temporelle de conceptualisation permettant d'aborder le politique non plus comme le lieu commun des enjeux et concepts se rapportant à lui, mais bien comme l'expérience probable de l'existence.

Nous terminerons cet essai par une conclusion critique dans laquelle nous utilisons la grille d'analyse de Paul Ricœur concernant sa *politique de la juste mémoire* pour voir dans quelle mesure la mémoire peut servir la vie autant que l'oubli. Quoi que Ricœur ne contredise pas directement la position de Nietzsche sur l'importance de l'oubli, il vient toutefois nuancer ses propos - et donc à la fois les approfondir et les créditer, dans une certaine mesure.

CHAPITRE I

HISTORICITÉ ET TEMPORALITÉ

Notre recherche s'est formée autour de quelques questions spécifiques : La temporalité peut-elle représenter une certaine forme de normativité, un reflet de la pensée politique? Le rapport au temps est-il un indicateur précis de pensées et d'actions politiques ? Quelle est l'influence de la temporalité sur l'action ? Pour répondre à ces questions, il nous faut préalablement définir ce que nous entendons par temporalité, mais y accoler une définition n'est pas aussi aisée que nous le souhaiterions. Quoique la distinction ne soit pas toujours posée d'emblée, les questions entourant le temps sont généralement exprimées en deux grandes catégories de réflexion : la nature du temps et l'historicité. Il nous a fallu explorer la littérature portant essentiellement sur ces deux grandes catégories pour dégager le concept de temporalité sous-jacent, car la temporalité est considérée comme une des composantes de ces catégories. Entre l'ontologie du temps et l'historicité, nous nous sommes davantage penchés sur la deuxième catégorie ; c'est à travers celle-ci que nous avons saisi la signification et l'effet du temps sur la pensée politique. Bien que les questions purement ontologiques ne doivent pas être totalement exclues du champ des études politiques, il n'en demeure pas moins que la nature du temps constitue davantage un champ d'étude métaphysique qui ne tient pas (encore) compte des questions relatives au *vivre-ensemble* propre au politique. C'est donc dans le souci constant de clarifier non pas la métaphysique du temps, mais bien son lien avec politique que nous amorçons ce chapitre. Bien que le politique ne soit pas abordé de manière directe, notre approche se veut tout de même teintée de cette préoccupation générale, celle touchant la question du *vivre-ensemble*, et surtout, en ce qui nous concerne, celle du mieux *vivre-ensemble*.

1.1. CONCEPT D'HISTORICITÉ

La première étape consiste à circonscrire le concept d'historicité dans l'objectif de repérer les traces d'une représentation politique de la temporalité. À la suite de nombreuses lectures sur le sujet, nous constatons que l'historicité est généralement considérée à la fois comme un caractère et une méthode. Elle renvoie au caractère de ce qui appartient à l'histoire objective, de ce qui est reconnu comme s'étant réellement passé, c'est-à-dire au caractère de ce qui est contingent et varie avec les époques¹⁹. Sa méthode consiste quant à elle à envisager les idées comme la résultante des conditions historiques²⁰. Une nuance s'impose : il ne s'agit pas d'historicisme, car l'historicité est en premier lieu une épistémologie de l'histoire alors que l'historicisme veut tout expliquer par l'histoire, elle est de ce fait une sorte de dogme ou de doctrine selon laquelle « la vérité est historique, c'est-à-dire qu'elle évolue avec l'histoire²¹ ».

L'historicité fait appel au temps ; toutefois notons que celui-ci « n'est pas quelque chose qui existe en soi, ou qui inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste, si l'on fait de toutes les conditions subjectives de leur intuition [...] le temps est la forme de toute expérience²² ». Ainsi, le temps devient en quelque sorte subordonné à ses propres conditions d'existence sans pour autant n'être qu'une notion soustraite de l'historicité. Le temps ne peut prendre acte qu'à travers un rapport expérientiel à lui-même, et c'est précisément ce

¹⁹ Voir Michel Pérignon, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, En ligne, 2006 : www.philonet.fr

²⁰ Voir Paul Foulquié et Raymond St-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris : PUF, 1978, 773 p.

²¹ *Ibid.*, Foulquié, P. 566

²² Emmanuel Kant, *La raison pure : Textes choisis extraits de la Critique*, Paris : PUF, 1957 (1781.), p.63-64

que l'historicité rend possible car l'expérience est « tout ce qui vient en nous du dehors²³ » et l'historicité implique intrinsèquement cette extériorité.

Conscience et expérience du temps

Certains auteurs expliquent le rapport à l'histoire comme résultante d'un rapport expérientiel au temps. Le temps n'est plus perçu par ces derniers comme un simple mouvement à l'intérieur de lui-même, mais bien comme un mouvement s'inscrivant dans une logique tripolaire, soit le temps et son rapport au passé, présent et futur. De cette manière, l'expérience et la conscience sont non seulement interreliées entre elles, mais elles le sont également avec l'historicité. Si l'expérience du temps - et la conscience de celle-ci - trouve sa justification dans un rapport temporel tripolaire, c'est que nous accordons à l'historicité une forme d'extériorité. Il nous reste à savoir si l'extériorité mène inéluctablement ou non à une transcendance de l'histoire sur le temps. Mais pour l'instant, cet ascendant de l'historicité sur les questions relatives au temps nous permet de ne pas évacuer complètement les questions de la nature du temps qui ont comme caractéristiques la conscience et l'expérience. Et ce faisant, nous pouvons intégrer la nature du temps comme un des éléments de l'historicité. Cette démarche nous permettra par la suite d'enclore le concept de temporalité.

Pour Kant, la connaissance commence avec l'expérience, et le temps « ne peut être perçu en lui-même, mais seulement à travers les phénomènes²⁴ », il n'existe pas en soi, mais bien par soi. Il est subjectif car il renvoie à une expérience spécifique, et donc à la conscience, car « le sens que nous avons du temps est constitutif de la

²³ *Op. cit.*, Comte-Sponville, *Dictionnaire*, p.233

²⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris : Éditions PUF, 1944 (1781), p. 61

conscience elle-même²⁵ ». Le temps est en quelque sorte au cœur de « l'acte de connaissance » puisque c'est par lui, en tant qu'expérience, que la connaissance devient possible. S'il est vrai que l'expérience, au sens phénoménologique, ne se rapporte pas au passé comme tel - mais bien à l'expérimentation qui s'opère lorsque la conscience prend conscience de son intentionnalité, de son intuition sensible -, il n'en demeure pas moins que la portée universaliste du présent introduit un lien avec une finalité *hors-présent*.

La prescription universaliste de Kant en revient à contingenter un présent pourtant porteur de multiplicité car l'humain doit dès lors obéir à des commandements provenant de la *Raison transcendante*. Kant voit le temps « comme une forme a priori de notre sensibilité. Comme intuition pure, il est la condition des concepts²⁶ ». C'est donc en sa qualité de forme pure de l'intuition sensible qu'il établit un rapport entre l'objet et le sujet, puisque « le temps n'est rien que condition subjective sous laquelle toutes les intuitions peuvent avoir lieu en nous²⁷ ».

Ce rapport n'est toutefois pas celui du sujet au temps comme tel puisque le temps n'existe pas en soi. La représentation du temps qu'expérimentera le sujet est en lien avec les temps passé et futur, le mode *d'être au présent*, propre à la temporalité, n'est pas au cœur de son analyse. Le temps permet aux choses de changer, mais lui-même ne change pas : « le changement ne concerne pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes dans le temps²⁸ ». Bien que Kant attribue au temps le « rôle de fondement pour toutes les intuitions²⁹ », il cherche à comprendre la nature du temps sans examiner de manière exhaustive ce qu'apporterait l'état de conscience du temps

²⁵ Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*, Paris : PUF, 1993, p.81

²⁶ Voir de *Philotemps* : <http://membres.lycos.fr/tubes/philtemps.htm>

²⁷ *Op. cit.*, Kant, *Critique de la raison pure*, p. 63

²⁸ *Ibid.*, Kant, *Critique de la raison pure*, p. 114

²⁹ *Ibid.* Kant, *Critique de la raison pure*, p. 63

sur le présent, et, de ce fait, sa problématique temporelle n'explore pas directement le concept de temporalité.

Pour ciseler davantage cette question, nous devons nous pencher sur un autre auteur, Edmund Husserl. Son originalité réside dans l'élaboration du concept de flux absolu de la conscience. Ce flux de changement continu est celui de la subjectivité absolue, qui permet l'apparition d'un temps expérientiel³⁰. Dans cette expérience du temps, cette subjectivité, il ne s'agit pas d'une pluralité de temps permettant au sujet de se multiplier puisque derrière cette subjectivité il y a le flux de la conscience, lieu commun et identique de l'expérience. Pour le dire autrement, la conscience est capable « d'appréhender à la fois la multiplicité et l'unité des processus qu'elle accompagne en son flux³¹ ».

Pour Husserl, l'intentionnalité, propre à la phénoménologie, devient centrale dans la perception du temps. Il insiste sur le cercle vicieux comme cœur de l'expérience du temps : les vécus temporels sont intentionnels, mais les vécus intentionnels sont eux-mêmes temporels. Cependant, ces actes d'intentionnalités occupent en soi un temps, ou exigent eux-mêmes le temps de leur déploiement. La perception du temps suppose intrinsèquement un temps de perception. Le temps est le mode d'être de la subjectivité, ce qui fait de la temporalité un caractère intentionnel de la conscience, une temporalité immanente³². Pour la conscience, ce qui *est* c'est le présent car c'est le tout de l'être. Ce qui se présente en premier lieu à la conscience, c'est la sensation où siège la présentification des sensations passées avec d'ores et déjà une projection future. Il ne s'agit pas exactement d'une logique tripolaire, et le présent n'est pas une

³⁰ Voir Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1996 (1905), 224 p

³¹ Alban Gonord, « Husserl », In *Le temps*, Paris : Éditions Flammarion, 2001, p. 101

³² Voir Alexander Schnell, *Temps et Phénomène : La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim : Éditions Olms, 2004, 275 p.

instantanéité, mais bien une *étendue temporelle tridimensionnelle*³³. Ce qui vient d'arriver (la rétention) et ce qui va immédiatement arriver (protention) sont contenus dans le présent. Nous retiendrons de cette approche une inclusion des axes temporels dans et pour le présent. En ce sens, la nature du temps explorée par Husserl est une forme de temporalité. Cependant, même si « le problème du passage du temps est une affaire d'attention et de regard que la conscience peut porter sur ses vécus particuliers³⁴ » - ce qui signifierait que l'on doit garder son attention à chaque instant -, il n'en demeure pas moins que Husserl « reste prisonnier dans son schéma du temps d'un maintenant ponctuel qui projetterait des intentionnalités longitudinales vers le passé et le futur, comme s'il s'agissait encore d'actes de la conscience. Son présent manque d'épaisseur, dira Merleau-Ponty³⁵ ».

Pour sa part, la quête de Merleau-Ponty sur le temps a comme origine une recherche de et sur la vérité. Selon lui, la vérité transcende le temps, ce qu'il appellera l'atemporalité du vrai³⁶. Un point important pour comprendre la suite : la transcendance de la vérité veut annuler le temps, puisqu'elle se veut atemporelle. Pour y parvenir, il mettra l'emphasis sur l'expérience en tant que base - tout comme Kant et Husserl par ailleurs. La vérité du temps se confirme au présent : « ce qu'il y a, ce n'est pas un présent avec des perspectives de passé et d'avenir suivi d'un autre présent où ces perspectives seraient bouleversées, de sorte qu'un spectateur identique serait nécessaire pour opérer la synthèse des perspectives successives : il y a un seul temps qui se confirme lui-même³⁷ ». L'importance qu'il accorde à la conscience du temps conserve un lien mnémonique direct avec les autres temps dans l'intention de

³³ Voir *Association Du temps pour soi*, 2006, En ligne : <http://dutempspoursoi.free.fr/Connaissancegenerale/Philosophie/husserl.htm>

³⁴ *Op. cit.*, « Husserl », In *Le temps*, p.101

³⁵ Damien Auvray, *Temps et vérité chez Merleau-Ponty*, Académie de la Réunion, 2005, En ligne : <http://www.ac-reunion.fr/pedagogie/philo/MerleauPonty1.htm>

³⁶ *Idem.*

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Éditions Gallimard, 1952, p. 481

se constituer dans le présent. Pour l'auteur, la conscience apparaît comme *champ de présence* dans lequel « le temps se fait dans la triple dimension d'un maintenant qui retient son passé, anticipe son avenir et ne tient que par son éclatement, identité différenciée qui, elle, ne passe pas, mais qui est ce en quoi tout passe. La conscience est temporalité comme rapport différencié à soi³⁸ ». Le temps est un rapport différencié à soi dans la mesure où la façon d'habiter le présent découle de cette différenciation. Ainsi, l'historicité prendrait son ancrage dans une différenciation à partir du présent vers les autres temps car la conscience est le « mouvement même de la temporalisation³⁹ ».

La conscience est un *champ de présence*, un outil de temporalisation, et « c'est dans « mon champ de présence » au sens large - ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la soirée et de la mort -, que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître la source du temps⁴⁰ ». L'auteur voit la vérité comme totalisation effective, ce qui, selon nous, implique tout de même une tendance vers l'universalisme. Bien que pour lui la totalité ne soit pas un acte de subjectivation, la totalisation de la vérité requiert tout de même un absolu. Dans cette perspective, le temps est « l'expression de l'Être en vérité, c'est-à-dire dans sa phénoménalité, à travers la pluralité des perspectives, sans plus même de perspective téléologique, mais comme multiplication des significations qui s'interprètent entre elles⁴¹ ». De ce point de vue, les perspectives téléologiques trouvent une nouvelle piste de réflexion, ou du moins une nouvelle étape à l'élaboration de l'historicité, celle de la multiplication du champ des possibles, du *champ de présence*. En ce sens, le présent de Merleau-Ponty est *vivant*. Mais comment éviter une perspective téléologique si une mémoire est maintenue ? C'est ce que nous étudierons au deuxième chapitre.

³⁸ *Op. cit.*, Damien Auvray

³⁹ *Op. cit.*, Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 485

⁴⁰ *Ibid.*, p. 475

⁴¹ *Op. cit.*, Damien Auvray

Dans un autre ordre d'idée, Bergson définit l'historicité comme essence de la vie universelle⁴². Pour lui le temps représente notre expérience intime et directe de la durée. S'ensuit que « dans chacun de nos actes, dans le moindre de nos gestes on pourrait donc saisir le caractère achevé de ce qui s'ébauche, la fin dans le commencement, l'être et tout son devenir dans l'élan du germe⁴³ ». Le temps devient homogène car le présent n'est que *durée* - tout comme le passé et l'avenir qui ont chacun leur durée propre - et « ce que Bergson appelle la durée est un progrès, une création perpétuelle de possibilités et de réalités⁴⁴ ». Ce mouvement se met en lien direct avec une linéarité, à un point d'arriver, un progrès. Ainsi, la nature du temps comme essence de la vie représente une formulation de l'historicité. Pour lui, la faculté de comprendre et la faculté d'agir vers le progrès sont interreliées. La compréhension est ce qui permettrait l'évolution⁴⁵. L'importance du présent ne correspond qu'à la nécessité de mieux comprendre (le passé) pour mieux progresser (dans l'avenir). Le rapport au présent ne provient pas du passé mais est soumis au devenir ; la durée se meut vers l'avenir. Même si Bergson donne au présent toute la force de la vie universelle, celui-ci est reliée à une logique temporelle tripolaire. Le présent engage, à son gré, une relation aux autres temps, sans quoi « il ne saurait avoir d'existence réelle⁴⁶ » :

« Le présent seul existe par lui-même : si quelque chose survit du passé, ce ne peut-être que par un secours que le présent lui prête, par une charité que le présent lui fait, enfin, pour sortir des métaphores, par l'intervention d'une certaine fonction particulière qui s'appelle la mémoire et dont le rôle serait de conserver exceptionnellement telles ou telles parties du passé en les

⁴² Voir Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris : PUF, 1969.

⁴³ Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Poitiers : Éditions Gonthier, 1973, p.18

⁴⁴ Alban Gonord, « Bergson », In *Le temps*, Paris : Éditions Flammarion, 2001, p.187

⁴⁵ *Op. cit.*, Voir Bergson, *L'évolution créatrice*.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 158

emmagasinant dans une espèce de boîte. - Erreur profonde ! erreur utile, je le veux bien, nécessaire peut-être à l'action, mais mortelle à la spéculation⁴⁷ ».

Deux éléments sont ici particulièrement intéressants : premièrement, le présent ne représente qu'un *instant*, et deuxièmement, que la mémoire serait nécessaire à l'action. De plus, en voyant la durée comme « un jaillissement ininterrompu de nouveautés⁴⁸ », Bergson introduit l'idée du temps comme potentiel de création. Avec Nietzsche, nous tenterons de voir les raisons pour lesquelles, selon nous, la temporalité est réellement porteuse de ce potentiel créateur, de mouvement, d'actions.

En contrepartie, d'autres auteurs comme Gaston Bachelard ont tenté d'extraire de la durée un présent plus précis : l'instant. L'instant est là, tel qu'il nous apparaît au présent. Toutefois Bachelard ne conçoit pas l'instant comme un ethos fondamental, une attitude du *là-maintenant*, mais plutôt de l'instant du temps, quel qu'il soit. En ce sens, la distinction entre la durée et l'instant du temps devient ténue, car l'instant, tout comme la durée, ne doit pas être suspendu, il doit être mis en lien avec d'autres instants pour qu'émerge un temps de l'instant⁴⁹. La durée comporte une synthèse des instants vécus. L'instant n'appartient plus seulement à lui-même, mais bien à l'ensemble des instants et de la discontinuité qui constituent le mouvement du temps. L'introduction d'une dialectique de la durée à travers l'instant nous ramène à l'historicité. Par conséquent, Bachelard n'explore qu'indirectement la temporalité comme telle.

⁴⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvement : articles et conférences datant de 1903 à 1923*. Paris : PUF, 1969, p. 157

⁴⁸ *Ibid.* p.9

⁴⁹ *Op. cit.*, Bachelard. *L'intuition de l'instant*, p.13

Questions téléologie

Comme nous venons de la voir, l'expérience et la conscience du temps sont toujours comprises dans un rapport tripolaire. En ce sens, et pour mieux saisir l'historicité, nous devons nous référer aux grandes questions téléologiques puisque l'historicité est « la condition de l'existence en tant qu'elle est soumise au devenir⁵⁰ ». Il ne s'agit pas nécessairement d'un *devenir autre*, mais n'en demeure pas moins qu'il est porté *vers un autre*, un ailleurs ; parfois souhaitable, parfois simplement autre.

Malgré les différences théoriques des diverses approches conceptuelles, la question téléologique demeure au centre d'une réflexion portant sur l'historicité. Les questions relatives à l'absolu, la finitude, la mort, le progrès représentent effectivement la trame de fond du concept. La caractéristique première de ces questionnements demeure celle de la conscience, car pour envisager la finitude ou le progrès, il faut que la conscience soit prise en compte. L'expérience, quant à elle, ne représente pas le fait d'apprendre à partir d'un vécu, mais bien de faire *l'expérience de la conscience*. De cette manière, l'historicité comporte à la fois l'expérience et la conscience, tout en se rapportant aux questions fondamentales de l'existence dans une perspective téléologique.

Hegel est fort probablement l'auteur qui a le plus exploré la question de l'absolu. En quoi l'absolu constitue une caractéristique de l'historicité selon lui ? L'histoire est temporelle car elle permet un advenir à soi, et en ce sens, l'histoire représente le vrai. Le temps est « le moment immédiat, abstrait, formel : c'est un devenir qui n'est pas totalement saisi, mais seulement intuitionné⁵¹ ». Le temps est le sens de l'histoire, et l'humain est (le seul) animal historique. En d'autres termes, le temps et l'histoire ne

⁵⁰ *Op. cit.*, Pérignon, *Dictionnaire*, p.5

⁵¹ *Op. cit.*, Gonord, *Le temps*, p. 181

font qu'un dans la mesure ou l'humain et le temps sont identiques, tous deux sont des *concepts existants* : « il n'y a de temps que dans la mesure où il y a histoire, c'est-à-dire existence humaine... L'Homme est dans le Temps, et le Temps n'existe pas en dehors de l'Homme : l'Homme est donc le Temps et le Temps est l'Homme⁵² ».

Selon Hegel, un concept *en-soi* doit devenir un concept *pour-soi* afin de se réaliser dans le réel. Cela dit, le temps, l'histoire et l'humain « se manifestent comme le destin de l'Esprit qui ne s'est pas encore achevé en lui-même⁵³ », la *fin ultime* de la raison se réalisera dans l'histoire ; et la fin ultime permet le concept *en-soi*. L'essentiel de cette pensée est que le passage du concept *en-soi* vers un concept *pour-soi* se fait par la Raison, et que cette dernière a un objectif : un absolu à atteindre pour qu'elle-même puisse se réaliser. Une fois « que le concept se comprend comme tel, il *abolit le temps*, son devenir n'est plus la simple succession temporelle qui n'est qu'un moment du mouvement⁵⁴ ». Dans un rapport au temps général, une métaphysique du devenir, le rapport au présent n'est que spéculatif.

Accorder au rationnel une qualité de substance présuppose que le temps doit être rationnellement pensé, qu'il est un tout effectif avec sa réalisation, son devenir. L'histoire selon Hegel n'est pas une longue et interminable suite d'erreurs, mais « une expérience cumulative qui sera un jour complète⁵⁵ ». La Raison est *l'infinie puissance* dans la mesure où elle réalisera l'ultime, car « sa fin est la fin absolue⁵⁶ », c'est elle qui gouverne le monde. Cette raison est la base du mouvement dialectique qui permet au particulier et à l'universel de se rencontrer ; elle implique un point

⁵² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : : leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, 2^e édition, Paris : Éditions Gallimard, 1980, p. 367

⁵³ Kostas Papaioannou, « Introduction ». In *La raison dans l'histoire de Hegel*, Paris : Éditions Plon, 1965, p.14

⁵⁴ *Op. cit.*, Gonord, *Le temps*, p. 181

⁵⁵ *Op. cit.*, Papaioannou, « Introduction », p.14

⁵⁶ Georg Wilhelm Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris : Éditions Plon: 1965 (1830), p. 48

d'arrivée, une synthèse. Le fait même d'avoir un point d'arrivée signifie qu'il y a un ailleurs, un devenir. Dès lors, la logique temporelle tripolaire de l'historicité prend tout son sens. L'absolu est donc une des caractéristiques téléologiques propres à l'historicité.

L'autre aspect substantiel de l'historicité en sons sens téléologique est celui du rapport à la mort, à la finitude. Sans en faire un absolu, ce rapport détermine pour plusieurs notre rapport au temps ; il est par le fait même une caractéristique de l'historicité. De la même façon, pour Thierry Hentsch, la narrativité est non seulement ce qui constitue le temps, mais ce qui nous permet d'en sortir. Il y voit une manière, ou du moins une tentative, d'abolir le temps, pour ainsi éviter la mort : raconter pour ne pas mourir⁵⁷. La mort... ce grand effroi, réfère au temps à venir, à ce qui n'est pas encore, mais qui sera *inévitablement*. La mort comme réalité de l'avenir est un sentiment présent de ce qui se passera plus tard. La *sortie du temps* à venir se fait par la narration, mais cette sortie du temps à venir a comme objectif une continuité - sorte d'enjambée par-dessus la mort. Ne pas vouloir mourir, ce refus de l'inévitable, explique le rapport que nous entretenons aux temps ; c'est une condition de l'existence même.

De son côté, en élaborant le rapport au temps en lien avec la problématique de la finitude de l'homme - c'est-à-dire d'un sentiment d'une existence passagère et vouée à la mort - Martin Heidegger postule que le présent est influencé par sa fin *en devenir*. Notre mort détermine notre façon d'habiter le présent et le *Dasein* « constitue comme un champ d'horizons : il est pour son présent, à son passé, projeté à lui-même dans son avenir⁵⁸ ». Ce champ d'horizons constitue une présence dans ces temps, et donc une certaine forme de *champ de présence* ; le lien avec les autres temps devient

⁵⁷ Thierry Hentsch, *Raconter et Mourir*, Montréal : Éditions Bréal, 2003. 480 p.

⁵⁸ Alain Adde, *Sur la nature du temps*, Paris : PUF, 1998, p. 24

déterminant et essentiel, car « le *Dasein* se saisit proprement dans sa mort⁵⁹ ». Ainsi, la temporalisation du *Dasein* se fait originairement à partir de *l'à-venir*⁶⁰ : chaque événement se fait en fonction de l'imminence de la fin, en réaction à cette dernière. Les actions qui en découlent seront donc contingentes de cette fin.

Martin Heidegger a profondément bouleversé la conception du temps en y introduisant le thème fondamental de l'ontologie. En conjuguant l'essence de l'être avec l'origine du temps, c'est-à-dire « l'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général⁶¹ », il a également introduit une manière inédite de concevoir le système qui caractérise le monde de l'être. Selon lui, « l'être humain a une relation particulière avec le temps. C'est par l'homme que l'on peut appréhender et définir ce qu'est le temps. C'est aussi par le temps que l'on peut saisir ce qu'est l'être humain et de là remonter à l'essence de l'Être⁶² ». Selon cette proposition de « la consubstantialité de l'être et du temps⁶³ », le temps serait à la fois ce qui rend intelligible l'être et ce qui le constitue. Le rapport au temps serait la constituante de l'être. La temporalité heideggérienne est ce qui permet d'advenir à soi-même, c'est-à-dire un rapport : « Le *dasein* n'est pas un ego ou un sujet substantiel, il est temporel, c'est-à-dire désigne une venue de lui-même à lui-même⁶⁴ ».

Même les auteurs qui ont rejeté la conception téléologique intrinsèque à ce concept ont dû, à un moment ou à un autre, se positionner par rapport à cette hypothèse ; la

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *L'à-venir* en tant qu'il est l'horizon du présent, et donc demeure dans et pour le présent contrairement à *l'avenir*. Fait à noter : pour faire la distinction avec ce qui est *à venir* et notre concept, nous utiliserons l'italique et le trait d'union lorsqu'il s'agira de notre concept *d'à-venir* en tant qu'horizon du présent.

⁶¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, version « pirate », traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau, Paris : Éditions Authentica (1985), p.23

⁶² *Op. cit.*, Adde. *Sur la nature du temps*, p.18

⁶³ *Idem*

⁶⁴ *Ibid.* p.23

méthode généalogique de Nietzsche en est un bon exemple. L'évacuation complète de l'horizon téléologique semble n'être possible que si l'on soustrait la temporalité de l'historicité - du moins en partie. En effet, retirer à l'historicité son caractère téléologique serait, selon nous, retirer la substance même du concept. Toutefois, certaines composantes du concept – comme la temporalité - peuvent être sporadiquement isolées dans l'optique de déterminer quel serait le retentissement d'un temps qui se jouerait à l'extérieur des paramètres téléologiques. Il faudrait toutefois aborder cette extériorité non pas comme une négation, mais bien comme une extraction permettant une ouverture nouvelle, un nouveau dynamisme.

1.2. CONCEPT DE TEMPORALITÉ

Pour bien explorer le concept de temporalité, il importe dans un premier temps d'opérer une distanciation entre ce concept et celui de l'historicité. Si l'historicité représente « les différentes formes que prends l'histoire en se déplaçant ⁶⁵», la temporalité serait effectivement une de ses composantes. Toutefois, si l'historicité est le mouvement dans le temps et la conscience de celui-ci⁶⁶, la temporalité relèverait davantage du temps vécu, ou plutôt de la façon de le vivre. L'objectif est d'explorer les effets que peuvent avoir notre manière d'habiter le présent lorsque ce dernier est le point d'envol vers les autres temps. En ce sens, nous examinerons si le présent peut être ou non dégagé de toute contingence face aux autres pôles temporels, ou, pour le dire autrement, s'il peut être évacué de la logique tripolaire. Il ne s'agit pas d'abolir les autres temps, ni même de nier leur existence, mais bien d'explorer le présent lorsqu'il est en relation avec lui-même, une sorte de point d'origine.

De façon générale, la temporalité est une « dimension de la conscience : sa façon d'habiter le présent en retenant le passé et en anticipant l'avenir. Elle n'est pas la vérité du temps, mais sa négation. Ce n'est pas le réel, mais notre façon de le vivre ou de l'imaginer ⁶⁷». Il importe de bien cerner l'angle sous lequel nous abordons ce concept : il ne s'agit pas d'une période historique, c'est une attitude vis-à-vis du présent, un *ethos* ; c'est un *mode d'être* dans le temps présent, et non une façon de concevoir le temps⁶⁸. La façon d'habiter le présent s'établit selon le rapport que nous entretenons avec les temps passé, présent et futur; notre ancrage au présent dépend de

⁶⁵ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*. Paris : PUF, 2000, p. 235

⁶⁶ Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1932), Paris : Les Éditions de Minuit, 1972 (1932), p. 85

⁶⁷ *Op. cit.*, Comte-Sponville. *Dictionnaire*, p.567

⁶⁸ Voir Christian Ruby, « Qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? », In *EspacesTemps.net*, Novembre 2004, En ligne : <http://espacestems.net/document983.html>;

l'importance relative que nous accordons à ces temps. Admettre une prédominance au passé détermine la façon dont nous vivons actuellement, au présent. En effet, concéder aux valeurs passées la norme souhaitable pour vivre aujourd'hui n'a pas la même portée que de vivre le présent en fonction de ce que nous souhaitons qu'il advienne. Notre attitude au présent sera donc influencée par le lien qui unit ce dernier avec les autres temps.

Derrière l'historicité se campe un questionnement plus élargi que le devenir humain : « L'historicité consiste à s'interroger sur soi. Donc il faut interroger l'humain en tant qu'il est interrogation de soi⁶⁹ ». Mais l'historicité en tant que retour à et *sur* soi réfère davantage à une *historicité de l'esprit* qu'à un *mode d'être*. En d'autres termes, la temporalité est *l'acte d'être* alors que l'historicité est *la pensée d'être*. La première se réfère à la façon *d'habiter le présent* et la seconde est la façon de *concevoir le temps* – et possiblement l'avenir. Pour bien comprendre cette distinction, nous devons tout d'abord préciser que le présent n'est pas considéré comme simple passage entre le passé et l'avenir. Le présent n'est pas le temps, il est « constitutif de la réalité du temps »⁷⁰ ; c'est une « permanence dans le devenir temporel, ou un participant de l'éternité. Le présent ne fait pas partie du temps ; il est la confrontation de tous les moments du devenir avec l'éternité⁷¹ ». De son côté, l'historicité appelle un temps historique, englobant implicitement un avenir car le terme « historique » ne peut être appréhendé sans inclure une certaine linéarité, ou du moins l'entretien d'un certain rapport entre le passé et l'avenir puisque l'historicité est « le caractère de ce qui vit, non pas dans l'instant ou dans l'éternité, mais dans le temps historique ». Dans cette conception, le temps n'est pas encore un *ethos*, mais le présent lui, pourrait s'en réclamer. Dans une conception classique – ou historiciste – du présent, celui-ci est

⁶⁹ *Op. cit.*, Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 407

⁷⁰ *Op. cit.*, Foulquié et St-Jean, *Dictionnaire*, p.566

⁷¹ Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible (1922)*. Paris : PUF, 1954 (1922), p. 220

l'élément central, une sorte de mitan à l'intérieur d'une conception globale du temps, mais sans être pour autant l'élément nodal :

« Il n'y a de présent (humain) qu'en tant que ce présent a un avenir et deviendra lui-même un passé [...] ; l'homme vit toujours en avant de lui-même, dans le dépassement de lui-même : si bien que l'historicité paraît d'abord être inverse de l'histoire, car l'histoire n'est-elle pas la connaissance du passé, tandis que l'historicité se réfère à l'avenir⁷² ? ».

Mais le présent est-il inévitablement intriqué dans une logique tripolaire ? Peut-il n'être que *pour soi* ? Certes, le *temps présent* n'advient que lorsque l'on reconnaît sa valeur temporelle, tout comme le temps passé ou le temps futur. Mais, la *temporalité du présent* ne signifie pas ici le *temps présent*, car une temporalité est une attitude. La distinction est primordiale pour comprendre de quelle façon la temporalité peut être considérée en tant qu'*ethos*, car le temps présent ne prescrit pas *de facto* un mode *d'être-au-présent*.

Pour certains, cette manière de voir la temporalité en tant qu'*ethos* pourrait paraître claustrante. Toutefois à bien y regarder, il n'y a pas de limitation dans la manière d'habiter le présent ; c'est même au contraire une liberté totale d'être. À l'inverse, lorsque le présent est sis dans l'historicité, il oriente *vers* un devenir et donc, potentiellement, fixe et cristallise le présent dans un rôle défini. Dès que le rapport au temps est délaissé en faveur d'un rapport au présent, le passé et l'avenir n'ont plus la même ascendance sur l'attitude au présent. Rappelons-nous qu'il ne s'agit pas de nier le passé et l'avenir puisque ces pôles sont tout de même constitutifs de l'être au présent; l'importance est plutôt attribuée à cet *être au présent* parce qu'il détient le potentiel de vivre ce présent dans son dynamisme. Ce rapport au présent ne mène pas

⁷² Émile Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris : Éditions Flammarion, 1950, p. 154-155

fatalement à un présent autarcique, voire individualiste – critiques d’ailleurs souvent adressées à la valorisation du présent par les prophètes de la catastrophe - car il n’y a pas de négation des autres temps. L’utilisation que l’on fait du présent nous explique le plus la forme de temporalité qui nous caractérise, et ce autant pour un individu qu’une société.

Il s’agit en fait d’éviter une conception linéaire passé-présent-avenir pour bien comprendre que le présent peut être partiellement extrait de sa dépendance à la logique tripolaire. S’il est vrai que les actions actuelles découlent de ce qui a pu être vécu dans le passé, et que, de la même façon, nos actions auront un impact sur l’avenir, il n’en demeure pas moins que le présent porte l’*action* et non une *réaction*⁷³. Le présent se met en lien avec le passé dès que nous cessons de lui accorder un intérêt actuel, une attention au présent.

Conscience et temporalité

La conscience du temps nous permet une compréhension et, comme le dit Husserl, comprendre quelque chose c’est en former temporellement l’idée, la temporaliser⁷⁴. Il s’agit en quelque sorte d’une *activité humaine*, si tant est qu’un *éthos* peut être considéré comme une disposition humaine. La conscience du temps est *historicité*, car elle seule permet de se temporaliser, il s’agira par la suite d’adopter une attitude spécifique face au temps pour en extraire une temporalité. Pour résumer ce qui a été présenté jusqu’ici, la conscience du temps relève de l’historicité alors que l’attitude face au présent relève de la temporalité. Le temps peut être historique, parce qu’expérientiel, cependant le présent ne l’est pas encore. En somme, le *rapport au*

⁷³ Une *action* représente la nouveauté alors qu’une *réaction* provient de ce qui est déjà.

⁷⁴ *Op. cit.*, Husserl, *Leçon*

temps comme tel renvoie davantage à l'historicité, à l'expérience, alors que le *rapport au présent* renvoie à la temporalité, à un *ethos*, une attitude spécifique, un mode d'être-au-présent⁷⁵.

L'acte de se temporaliser – qui relève de la conscience et donc de l'historicité – est un mouvement dans le temps puisque cela signifie implicitement qu'il y a un va-et-vient entre le passé, le présent et le futur. L'historicité ainsi conçue appelle la connaissance et accorde une sorte de légitimité à l'histoire : « dans le règne de la connaissance elle-même, il y a ainsi une faute originelle, c'est d'avoir une origine; c'est de faillir à la gloire d'être intemporel; c'est de ne pas s'éveiller soi-même pour rester soi-même, mais d'attendre du monde obscur la leçon de lumière⁷⁶ ». Ainsi, la légitimité de l'histoire repose sur l'historicité. Pour traiter la problématique du temps sous un autre angle que celui de l'histoire, c'est à la temporalité qu'il faudra faire appel. Réfléchir le temps sans l'histoire permet à ce dernier de se détacher de ses obligations, de son rôle purement instrumental.

Mouvement et temporalité

Définir cette forme de temporalité, son *ethos*, consiste à redonner au présent ses lettres de noblesse dans une ère où ce dernier est pointé du doigt comme étant un des grands responsables de la désubstantialisation de la société. Mais pour se faire, il faut extirper le présent de toute systémie et de toute dialectique. La temporalité n'est qu'une infime partie du temps et n'est pas régie par la même logique que celle du temps, soit celle du mouvement. Au sens où nous l'entendons, le seul mouvement

⁷⁵ Suivant cette logique, en affirmant que le rapport au temps est ce qui constitue l'être, Heidegger postulerait donc que l'historicité est constitutive de l'être. Nous tentons ici de démontrer qu'un rapport au temps *explique* certes qui nous sommes, mais qu'un mode d'être au présent est ce qui *détermine* réellement nos actions.

⁷⁶ *Op. cit.*, Bachelard. *L'intuition de l'instant*, p. 5

temporel de la temporalité est de se mouvoir au présent, en celui-ci. Il s'agit d'un processus ne visant aucune fin, aucun ailleurs, mais bien un processus comme fin *en soi*. L'important est de requestionner le rapport au temps et à l'histoire pour voir dans quelle mesure il est possible de s'enraciner dans un rapport au présent, et de voir si ce dernier comporte les conditions de possibilité de la création - c'est-à-dire de l'être dans sa potentialité.

La temporalité, telle que nous l'entendons, ne saurait être un dogme puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une perspective *présentiste*. Certes, notre conception accorde une certaine amplitude au présent, mais contrairement au *présentisme*, la temporalité du présent reconnaît qu'elle est marquée par les autres pôles du temps, sans toutefois y être assujettie, et elle postule *l'éternellement présent* - ce qui, en aucun cas, ne pourrait relever du *présentisme* de par sa négation de la dimension éternelle. Le point de départ n'est ni le passé, ni l'avenir, mais bien le présent. Sans pour autant nier la présence de ces autres temps, ces derniers ne doivent toutefois pas posséder de fonction spécifique sur ce présent: les temps autres ne représentent qu'une sorte d'empreinte, et non une fonction. Ce qui meut le présent n'est donc pas relié avec ces autres temps dans la mesure où la réflexion sur ces derniers n'influence pas directement notre présent mais plutôt notre présence.

Brève conclusion du chapitre premier

Le mouvement, propre à l'historicité, a besoin d'une étape supplémentaire pour devenir action. L'historicité est ce qui crée le mouvement préalable à l'action, mais pour que le mouvement devienne action, il faudra en extraire une temporalité. La temporalité découle de l'historicité tout comme l'action découle du mouvement premier. L'historicité renvoie à notre manière d'aborder l'histoire, de s'y inscrire, de nous y projeter. Une inscription dans le temps est le début d'un *mouvement* dans

celui-ci et c'est précisément ce mouvement qui rendra possible la création d'une action. En ce sens, l'historicité est un préalable indispensable à la formation d'une temporalité. Le mouvement crée l'action, mais il a besoin de chaque temps pour se mouvoir. Le temps est la condition de possibilité du mouvement, le mouvement celle de l'action, et l'action, la condition du politique.

Pour développer la temporalité spécifique que nous approfondirons au prochain chapitre – celle du présent mis en scène par l'oubli -, il nous fallait préalablement entrer au cœur du concept, connaître ses pourtours, ses origines et son essence, de sorte à pouvoir établir clairement la définition conceptuelle à laquelle nous nous référerions. Les bases que nous avons posées nous permettent à présent de déployer notre réflexion autour d'une temporalité qui pourrait prendre ses assises dans le politique, offrant possiblement quelques réponses aux problèmes politiques contemporains qui nous préoccupent. De plus, la réflexion qui suivra représente pour nous l'aboutissement d'une démarche visant à rétablir une pensée postmoderne, celle qui favoriserait l'émergence de projets collectifs et d'un véritable plaisir de vivre... ensemble !

CHAPITRE II

TEMPORALITÉ DE L'OUBLI

Sur Nietzsche

Bien que la temporalité en tant qu'*ethos* ne fasse pas directement partie de la pensée de Nietzsche, sa manière de conceptualiser l'oubli nous a fortement inspiré à définir ce que peut représenter et impliquer le concept comme tel. Subséquemment, c'est davantage avec l'espace qu'il nous laisse qu'avec une véritable théorie du penseur à cet effet que nous avons tenté de définir la temporalité. Dans cette partie, nous examinerons en quoi l'oubli peut être envisagée comme un mode d'être, une temporalité.

Nous sommes conscient qu'aborder la pensée de Nietzsche n'est pas une mince tâche. Cette difficulté provient entre autres du fait qu'en son œuvre se succèdent plusieurs périodes de réflexions qui ne semblent pas toujours suivre la même voie. Cependant, les bases des concepts clés qu'il développera plus tard ont été posées dès le départ par l'auteur. Les idées qui nous ont permis de déboucher sur une conceptualisation de la temporalité trouvent en particulier leurs origines dans la *Seconde considération intempestive*, et c'est à travers le concept de l'oubli que nous sommes parvenus à véritablement saisir ce que le rapport au présent peut signifier. La lecture de Nietzsche qui s'ensuivit nous permet de confirmer que ce rapport au présent perdure au travers ses œuvres ultérieures, notamment à l'intérieur de concepts fondateurs tels que la volonté de puissance, l'éternel retour et le surhomme. Derrière chacun de ces concepts, l'oubli, qui est la condition de possibilité du mode *d'être au présent*,

conserve une place prééminente⁷⁷. La constance d'un rapport au temps à travers les concepts nietzschéens nous permet d'affirmer que derrière la pensée générale de l'auteur se trouve une véritable prescription temporelle.

⁷⁷ Le concept n'est toutefois que très peu revisité par l'auteur après son élaboration exhaustive dans la *Seconde considération intempestive*.

2.1. L'OUBLI VITAL

« Féconder le passé en engendrant l'avenir, tel est le sens du présent⁷⁸ »

Friedrich Nietzsche est un des rares auteurs à avoir travaillé à la fois le concept d'historicité et celui de temporalité - même si ce travail s'est souvent effectué de manière allusive. La généalogie représente principalement l'historicité, l'examen du mouvement du temps. Mais c'est avec son concept d'oubli vital, développé dans *La seconde considération intempestive*, qu'il a introduit la possibilité d'une temporalité du présent en tant que modalité de vie. Dans cet ouvrage, Nietzsche démontre de quelle manière l'oubli est à la fois l'instrument et la disposition qui permet une insertion dans le présent, créant du même coup une ouverture vers l'action puisque pour lui l'oubli est le seul mode d'être au présent. Plus encore, il est à la fois la condition de possibilité de toute action et celle du vouloir; et le vouloir est ce qui permet l'élan du mouvement à la base de l'action: « pour agir, il faut oublier, s'exposer à l'erreur et défier la mort⁷⁹ ». Le lien entre l'oubli et le politique se comprend ainsi : si le politique est considéré comme « une ontologie de l'action, [...] comme lieu de mise en œuvre du vouloir⁸⁰ », et que l'oubli est la condition de l'action, l'oubli est politique⁸¹.

Trois sens sont généralement assignés à l'oubli : accorder son pardon, l'omission involontaire de quelque chose et l'idéal ascétique. Au sens nietzschéen, l'oubli n'est

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris : Éditions Flammarion, 1988 (1872), p. 58

⁷⁹ *Op. cit.* Nietzsche, *Seconde considération*, p.18

⁸⁰ Michel Abensour, *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris : PUF, 1997, p. 201

⁸¹ Bien que Nietzsche tienne le politique en horreur. Nous ne reviendrons toutefois pas sur le débat entourant la part du politique chez Nietzsche. Disons simplement que pour nous, Nietzsche est définitivement un penseur politique et que nous faisons un usage politique de son œuvre.

aucun des trois. Bien au contraire, c'est ne pas pardonner mais *vouloir* la vie telle qu'elle est, l'omission n'est pas involontaire mais bien *volontaire*, et finalement, l'oubli nietzschéen c'est le *rejet* de l'oubli de soi et non l'inverse. La mémoire doit oublier pour laisser le champ libre aux instincts qui, eux seuls, sont garants des possibilités d'actions, car « nous avons besoin de ne pas savoir pour vivre⁸² ». L'oubli, c'est la sortie de la volonté qui prétend représenter le passé; c'est une sorte de défi à « l'ambition de la mémoire⁸³ ». L'oubli, c'est davantage une distance que l'on impose au passé qu'une véritable absence de celui-ci.

Se souvenir du passé est un acte que l'on accomplit dans le présent, toutefois il ne faut pas se méprendre car il s'agit plutôt d'un *présent du passé* qui découle de la mémoire. De la même manière, lorsque nous nous projetons dans le futur, c'est aussi dans le présent que cela s'opère, mais dans un *présent du futur* dans l'attente. C'est précisément contre cela que Nietzsche se bat, car selon lui, le poids des traditions véhiculées par la mémoire est un frein à l'affirmation de la vie. La vie, « cette puissance obscure qui pousse et qui est insatiable à se désirer elle-même⁸⁴ » ne désire pas ce qui était dans le passé, mais bien ce qu'il y a eu au présent. Cette distinction peut sembler ténue, car « vouloir de nouveau » peut signifier vouloir ce qu'il y avait avant. Mais dans le cas qui nous intéresse, le vouloir signifie vouloir pleinement le réel tel qu'il est là, maintenant, et non pas ce qu'il fût. Le vouloir ne peut se parfaire qu'au présent qui sera à son tour source de création et de liberté : « le vouloir est créateur. Tout ce qui fut n'est que fragment, énigme et horrible hasard, jusqu'au jour où le vouloir, créateur, déclare : « mais moi je l'ai voulu ainsi », jusqu'au jour où le vouloir déclare : « mais je le veux ainsi. Et je le voudrai ainsi⁸⁵ ». Cet *éternel retour* implique à la fois l'oubli d'un passé et l'oubli des objectifs que poursuivrait ce passé

⁸² *Ibid.* P.17

⁸³ *Op. cit.*, Ricœur, *La mémoire*, p.538

⁸⁴ *Ibid.*, p.100

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*, Paris : Éditions Flammarion, 2003 (1885), p. 444

car « le vouloir ne peut rien sur ce qui est derrière lui⁸⁶ ». Simultanément, *l'éternel retour* est mû par la *volonté de puissance*⁸⁷, c'est-à-dire l'affirmation de la vie dans tout ce qu'elle comporte : « la volonté de puissance est à la fois l'élément génétique de la force et le principe de la synthèse des forces⁸⁸ ». La volonté agit sur une autre volonté. Son vouloir n'est ni cyclique, ni dialectique. Il ne s'agit pas d'une antithèse se transformant en unité, car cette synthèse ne procède pas de la négation généralement attribuée à la dialectique : « une relation même essentielle entre l'un et l'autre ne suffit pas à former une dialectique : tout dépend du rôle négatif dans cette relation⁸⁹ ». L'oubli est la condition de possibilité du vouloir; mais vouloir non pas un retour en arrière, mais bien revivre le présent. En ce sens, l'oubli permet le *vouloir-être-au-présent*, encore et sans relâche.

L'instinct

Initialement, ce sont nos instincts qui doivent oublier car ceux-ci sont le moteur de toute mouvance et non le résultat d'une rationalité. Le temps pour Nietzsche est bien plus qu'une simple notion subjective, c'est l'élément qui détient le potentiel de la volonté, de la vie. Lorsque pris dans son sens créateur, il permet une utilisation rétrospective de l'action; c'est-à-dire un outil au service de l'action. Cet outil doit toutefois être utilisé à bon escient pour déployer sa pulsion, son impulsion. Ceci a comme conséquence première d'ancrer les instincts dans une immédiateté qui ne saurait se passer du temps ce qui introduit une forme de *sensualisme*. Dès lors où la vie est abordée en rapport avec une perspective instinctive, le temps se doit d'être au service des pulsions présentes et non plus au service d'un passé lointain. Les instincts

⁸⁶ *Ibid.*, p. 443

⁸⁷ Ou volonté *vers* la puissance pour certains.

⁸⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF, 2005 (1962), p. 58

⁸⁹ *Ibid.*, p. 9

pour Nietzsche sont la base de l'action et permettent de s'élever véritablement au-dessus des masses et surtout de s'enraciner dans le présent : « Parmi toutes les variétés de l'intelligence découvertes jusqu'à présent, l'instinct est, de toutes, la plus intelligente⁹⁰ ».

Les instincts cherchent à imposer leur puissance, certes, mais en quoi sont-ils liés au temps ? En quoi seraient-ils les gardes-chasses d'une temporalité du présent ? Sans entrer dans un mode psychanalytique, nous dirions que ces pulsions sont, en premier lieu, *senties* au présent, puis *vécues* au présent. Une pulsion n'est pas sentie à posteriori, ni de façon anticipée. Un *affect* est vécu au présent, car vivre quelque chose c'est le vivre « en ce moment même ». En second lieu, ces instincts révèlent quelque chose de beaucoup plus grand. Il s'agit de la vie dans son mouvement originel, d'une volonté de vie, et cette volonté doit obéir à une hiérarchie. Pour employer un langage nietzschéen, seuls les *faibles* ne sont pas aptes à hiérarchiser : « Chez un philosophe, au contraire, rien n'est impersonnel, et sa morale surtout témoigne rigoureusement de ce qu'il est, car elle révèle les plus profonds instincts de sa nature et la hiérarchie à laquelle ils obéissent⁹¹ ». Ceci constitue une introduction préliminaire au concept de *volonté de puissance*. Élaborée ainsi, la *volonté de puissance* relève directement de l'instinct. Elle est en soi un *pathos* fondamental dans lequel la hiérarchisation des instincts est une de ses composantes nécessaires : « Ce *pathos*, dans le monde organique, s'exprime par une hiérarchie d'instincts, de pulsions et d'affects, qui forment une perspective interprétative d'où se déploie la puissance et qui se traduit par exemple par des pensées et des jugements de valeur correspondants⁹² ».

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, « Par-delà le bien et le mal », In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*, Paris : Éditions Flammarion, 2003 (1886), p. 713

⁹¹ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà*, p. 744

⁹² *Ibid.*, Nietzsche, *Par-delà*, p. 812

Pour agir, il faut l'oubli, mais il faut également vouloir. Dans le vouloir, on ordonne et l'on obéit, puis on agit. Le vouloir est un affect, celui du commandement. Également, « dans le vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on part, le sentiment vers lequel on va ⁹³ », mais pour que ces sentiments découlent d'un affect, ils ne peuvent se déployer qu'avec l'oubli; sans quoi, ils débordent du présent pour s'inscrire dans une logique tripolaire. Un sentiment est un affect tant et aussi longtemps qu'il procède de l'oubli. Puisque les instincts sont l'engrenage des actions et que la mémoire freine l'action, il faut oublier pour vivre pleinement ses instincts dans l'objectif de se mouvoir. L'oubli du passé nous permet de nous placer *dans* le présent pour être en mesure de se laisser guider par nos instincts. L'étape suivante serait alors de hiérarchiser ces derniers pour entrer dans une *volonté de puissance* et ainsi disposer d'une perspective distinctive sur le monde. En somme, les instincts sont mus par la *volonté de puissance* et commandent une action dans le présent. Pour ce faire, la mémoire doit quitter sa fonction constitutive pour faire place à l'oubli, seule manière d'accéder à ses instincts et de défier la mort. L'oubli est en quelque sorte la condition *sine qua none* de cette démarche. Sans lui, les traditions et le poids de l'histoire paralysent et orientent généralement l'agir. Seul l'oubli semble représenter une façon d'habiter le présent et en ce sens, symbolise une temporalité spécifique.

⁹³ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà*, p. 641

2.2. HISTOIRE ET CONNAISSANCES

« Certains ne parviennent pas à devenir des penseurs
parce que leur mémoire est trop bonne⁹⁴ ».

À travers une critique parfois virulente, l'auteur aborde le thème de l'histoire et le rattache à celui de la connaissance. Poursuivant un questionnement quant à *l'utilité et l'inconvénient des études historiques sur la vie*⁹⁵, il campera ses propres positions sur l'historicisme en vogue à cette époque, et ses postulats confirmeront sa prédilection pour une temporalité forte et ancrée au présent. L'histoire est mémoire, car elle permet l'accumulation de connaissances; mais, « dès lors, l'histoire nous paralyse. Nous y accumulons une somme de connaissances qui tend vers l'infini et qui nous handicape de plus en plus⁹⁶ ». La mémoire est une forme de déterminisme qu'il faut tenter d'éviter car une telle utilisation comporte le danger d'une possible création historique surannée.

Selon Nietzsche, l'histoire doit être au service de la vie, et non l'inverse. S'appuyer sur l'histoire comme outil d'ancrage au présent en vient à valoriser la mémoire; et ce faisant, la vie ne peut plus s'affirmer dans toute sa puissance car le poids du passé implique la négation du présent⁹⁷. Cette négation est la délimitation du présent, de son potentiel, son affirmation. Mais le présent ne devrait pas être délimité :

*« Quand une âme sensible et cultivée se souvient de ses efforts pour
dessiner les grandes lignes de la Raison, quand elle étudie, par la
mémoire, l'histoire de sa propre culture, elle se rend compte qu'à*

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Tome 1, Paris : Éditions Gallimard, 1987, p.122

⁹⁵ Sous-titre du livre *Seconde considération intempestive* (*Op. cit.*).

⁹⁶ *Op. cit.* Nietzsche, *Seconde considération*, p.17

⁹⁷ Puisque le passé doit coïncider avec ce que nous sommes au présent et donc ce que nous devons être par la suite

*la base des certitudes intimes reste toujours le souvenir d'une ignorance essentielle*⁹⁸ ».

La tendance à l'accumulation de connaissances, de l'histoire, du passé, en vue d'un processus universel menant à un but absolu serait la difformité manifeste de l'homme moderne⁹⁹. Plus encore, « l'histoire brouille le sentiment et la sensibilité, dès que ceux-ci ne sont pas assez vigoureux pour évaluer le passé à leur mesure¹⁰⁰ ». La simple accumulation de connaissances ne peut être un antidote à la maladie de l'histoire puisqu'elle en est la source : « la connaissance tue l'action, pour agir il faut que les yeux se voilent d'un bandeau d'illusion¹⁰¹ ». On pourrait aisément croire que ces illusions sont une forme de naïveté menaçante pour tout corps social. Toutefois, rappelons-nous que les instincts sont la base du mouvement même de l'action nécessaire à ce corps social. Ainsi, être dans l'illusion est loin de mettre en péril l'ordre social puisque cette même illusion est ce qui permet l'action¹⁰².

Pour Nietzsche, toute connaissance doit prendre pour point de départ le sensible, car nous ne connaissons que nos sentiments et nos représentations. Il faut abolir le projet d'accumulation des connaissances vers un but ultime - comme l'entend Hegel avant lui - pour ainsi mettre les connaissances au service de l'action, c'est-à-dire du présent, et non l'inverse. Les connaissances ne sont pas une fin en soi, elles sont un outil, un instrument pour mieux affirmer la vie : « nous voulons servir l'histoire seulement en tant qu'elle sert la vie¹⁰³ ». Réfutant la théorie hégélienne, il dira

⁹⁸ *Op. cit.* Bachelard, *L'intuition de l'instant*, p.5

⁹⁹ Comme la marche de Dieu sur terre de Hegel (voir *Seconde considération intempestive* p. 148).

¹⁰⁰ *Op. cit.* Nietzsche, *Seconde considération*, p.117

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie, ou Hellénisme et pessimisme*, Paris : Éditions Livre de poche, 1994 (1871), p. 63

¹⁰² L'avènement des sondages est un bon exemple de *surinformation* paralysante. Lorsque nous sommes informés qu'une cause est partagée par moins de 2% de la population, n'avons-nous pas tendance à nous dire qu'il s'agit d'une lutte perdue d'avance? L'illusion, ou la naïveté, ne pourrait-elle pas être, dans ce cas précis, porteuse et créatrice d'actions politiques?

¹⁰³ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.71

d'ailleurs que « c'est un fait nouveau dans l'histoire que la connaissance veuille être plus qu'un moyen¹⁰⁴ ». Le plus grand danger d'une telle approche provient de la nature même de cette dernière : étudier l'histoire, c'est se rappeler, ne pas oublier, et donc limiter l'action. Selon Nietzsche, la maladie historique est attribuable à cette recherche *du* et *dans* le passé qui est régi par la nécessité de se rappeler; nécessité érigée en véritable vertu, sorte de morale éthique. Nietzsche dénonce les philosophes de l'histoire comme celle de Hegel qui croit en la notion de progrès vers un but ultime, l'absolu. L'utilisation linéaire et exclusive du passé n'est pas, quant à elle, une réponse satisfaisante pour expliquer en quoi et comment la force du présent peut être représentée dans ce type de pensée.

L'oubli de l'oubli

Quoi que très sommairement, Nietzsche présente une nuance primordiale au concept d'oubli, il s'agit de l'oubli momentané de l'oubli comme nécessité épisodique : « Il arrive pourtant parfois que cette même vie qui a besoin de l'oubli exige la destruction momentanée de l'oubli¹⁰⁵ ». En effet, pour rejeter les injustices, il faut se rappeler à « quel point ces choses méritent de disparaître¹⁰⁶ ». Par contre, l'oubli momentané de l'oubli demeure intermittent, discontinu et provisoire, ce qui permet de fonder une préhension de l'histoire fondamentalement enraciné dans le présent, de façon immanente. Ce qui diffère ici, c'est la distinction entre l'utilisation de la mémoire comme modalité de vie et l'oubli comme seul réflexe de survie. Oublier l'oubli demeure dans cette logique de tension mémorielle. Ce n'est toutefois pas le cas des études historiques puisque la *maladie historique* est caractérisée par l'organisation de

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, « Le Gai Savoir », In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*, Paris : Éditions Flammarion, 2003 (1882), p. 161

¹⁰⁵ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.101

¹⁰⁶ *Idem.*

la mémoire en tant que règne suprême de l'évolution humaine; laissant les individus à eux-mêmes quant à la gestion de ce poids qui réside précisément dans une mémoire qui n'oublie pas :

« Pour supporter le poids de sa mémoire, de plus en plus pesant au fur et à mesure que les siècles passent, la personne se métamorphose en être historique. Le temps ne passe pas mais s'entasse et s'alourdit. Ce fardeau, à la manière d'un péché, devient de plus en plus insupportable. L'histoire représente une tentative d'organiser et de maîtriser le devenir humain qui encombre la pensée¹⁰⁷ ».

L'histoire ainsi comprise serait une antinomie à la vie. La mémoire, condition de possibilité de l'histoire, est le poison, et l'oubli devra en être l'antidote : l'instinct de survie doit être celui de l'oubli. Et ceux qui se prêtent à ce glissement, ceux qui refusent de partir de la force du présent pour entrevoir l'histoire, sont appelés *hommes historiques* - espèce humaine rationnelle, sans envergure, à la recherche de pures connaissances. Ces individus ne font pas de l'histoire en vue de la vie - puisque la vie vit dans le présent -, ils ne font qu'une utilisation de l'histoire en vue du passé et de l'avenir, sans pour autant être dans la vie, dans le présent:

« Un regard jeté dans le passé les pousse à préjuger de l'avenir, leur donne le courage de lutter encore avec la vie, fait naître en eux l'espoir que le Bien finira pas venir, que le bonheur gîte derrière la montagne dont ils s'approchent. Ces hommes historiques s'imaginent que le sens de la vie leur apparaîtra à mesure qu'ils apercevront le développement de celle-ci; ils regardent en arrière pour comprendre le présent, par la contemplation du passé, pour apprendre à désirer l'avenir avec plus de violence¹⁰⁸ ».

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 15

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.83

Nietzsche tempère toutefois cette affirmation en rappelant que nous avons parfois besoin d'être à la fois des individus historiques et non-historiques, tout comme l'oubli momentané de l'oubli est « nécessaire à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation ». Il faut cependant distinguer le moment où l'on doit faire appel à l'aspect historique qui nous habite. La proportion entre ces deux formes de préhension de la vie sera le propre des *esprits forts*. Sans ces esprits forts, l'histoire se meurt car les esprits faibles sont inaptes à « toujours mieux faire de l'histoire en vue de la vie¹⁰⁹ ». Ces faibles, ces *hommes historiques*, tendent à ériger l'histoire en une structure rationnelle et rationalisante. Nietzsche refuse de voir un présent prédominant si cette supériorité provient de l'accumulation du passé. Lorsque le présent est examiné comme la résultante du passé, il perd sa force et lorsque « l'histoire sert la vie passée au point qu'elle mine la vie présente et surtout la vie supérieure, quand le sens historique ne conserve plus la vie, mais la momifie, c'est alors que l'arbre meurt¹¹⁰ ».

Méthodes historiques

Pour Nietzsche, observer l'histoire se fait selon diverses méthodes, c'est-à-dire selon un point de vue monumental, antiquaire ou critique. L'histoire monumentale met l'emphasis sur les traditions et « voit le passé comme digne d'être imité et possible une seconde fois¹¹¹ ». L'histoire antiquaire a pour sa part tendance à « conserver la vie et non point à en engendrer de nouvelle¹¹² », il s'agit d'un état admiratif sans véritable critique. De son côté, l'histoire critique permet de briser le passé, de s'en délivrer. Malgré la nécessité d'une telle forme d'histoire, Nietzsche reproche à cette dernière méthode de donner une prédominance trop forte à l'histoire et, par le fait

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.85

¹¹⁰ *Ibid.*, p.98-99

¹¹¹ *Ibid.*, p. 92

¹¹² *Ibid.*, p. 99

même, de lui accorder une légitimité expéditive¹¹³. La critique commune à ces trois manières de faire des études historiques est leur orientation générale vers l'accumulation des connaissances qui empêche la véritable action de se déployer, et « ce n'est qu'en partant de la plus haute force du présent qu'on peut avoir le droit d'interpréter le passé¹¹⁴ ».

Bien que Nietzsche reconnaisse que ces différentes méthodes ont été tour à tour nécessaires pour la conservation de l'espèce, il n'en demeure pas moins qu'il voit en l'étude de l'historicité le risque de faire fi d'une temporalité permettant de rétablir un rapport à la vie dans toutes ses formes. En d'autres termes, mettre l'emphasis sur l'historicité constitue une limitation dans la possibilité d'établir une analyse honnête sur les valeurs et leur sens. Trop de conscience historique freine la liberté du vouloir alors qu'au contraire, « l'inconscient à la chance de changer le monde, il oublie la plupart des choses avant d'en réaliser une seule. Pour lui, son acte est fin en soi¹¹⁵ ». Un homme historique quant à lui, ayant développé le *sens antiquaire* de l'histoire, « est incapable de s'en tenir aux mesures et à cause de cela il accorde à tout une égale importance et à chaque détail une importance trop grande¹¹⁶ » ; et rappelons-nous que Nietzsche prône une hiérarchisation et non l'égalité¹¹⁷.

¹¹³ *Ibid.*, p. 86

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 66

¹¹⁵ Pierre-Yves Bourdil, « Introduction », In *Seconde considération intempestive*, Paris : Éditions Flammarion, 1988, p. 19

¹¹⁶ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p. 98

¹¹⁷ Nous devons toutefois aborder ces concepts tel que Nietzsche l'entendait et dépasser les propos tendancieux qu'il mettait de l'avant dans l'objectif d'ébranler ses lecteurs.

Réalité et ignorance

C'est en accordant au sensible le point de départ des connaissances que Nietzsche viendra en quelque sorte contrecarrer le projet d'accumulation des connaissances vers l'absolu pour ainsi mettre les [re]connaissances¹¹⁸ au service de l'action, c'est-à-dire du présent. La [re]connaissance *est* réalité : « La « réalité » réside dans le retour constant de choses égales, connues, apparentées, dans leur caractère logico-sensible, dans la croyance qu'ici nous calculons et pouvons supputer¹¹⁹ ». Mais si les concepts métaphysiques de réalité et d'apparence, ainsi que et leur opposition, se trouvent abolis, cela signifie-t-il que les deux disparaissent puisqu'ils sont inextricablement liés¹²⁰? En abolissant le monde vrai, le monde des apparences ne disparaît-il pas à son tour ? Cependant, pour Nietzsche les facultés de perceptions ne sont pas attribuables à la mémoire, il ne s'agit donc pas de facultés intellectuelles. Sa théorie de la connaissance est de ce fait principalement esthétique car sensible : « Nietzsche voit essentiellement jouer un principe de similarité : le même attirant le même et permettant la comparaison avec ce qui est différent¹²¹ ». L'analogie, ou la reconnaissance, ne peut être attribuée à une faculté intellectuelle rationnelle qui admettrait une accumulation des connaissances. Ce principe de similarité peut s'inscrire dans la force du présent car il devient action. Dès lors, la connaissance doit perdre son processus mémoriel pour s'inscrire dans une volonté. L'acceptation cognitive de la connaissance voulant que cette dernière soit un « acte attribué à la mémoire, par lequel l'esprit identifie l'objet d'une représentation actuelle à un objet antérieurement perçu¹²² » serait dès lors contestable, ou du moins fortement

¹¹⁸ Puisque les connaissances se font par analogie, il s'agit donc davantage d'une reconnaissance.

¹¹⁹ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 814

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Angèle Kremer-Marietti, « Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives », *In Penser après Nietzsche : acte du colloque International de Philosophie*, (Hammamet, Tunisie 24-26 mars 2000), *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*, N° 28-29 (2002). En ligne 2001 : <http://dogma.free.fr>

¹²² *Op. cit.*, Foulquié et St-Jean, *Dictionnaire*, p.121

critiquable pour une perspective nietzschéenne, car, encore une fois, la mémoire ne peut jouer ce rôle causal sans venir à bout d'amoindrir l'histoire.

À l'opposé des connaissances se trouve l'ignorance et cette ignorance est la seule façon de se placer dans le sensible de la connaissance. Si « la connaissance en acte est le fait de saisir directement quelque chose par la pensée¹²³ », pouvons-nous aussitôt opposer la théorie de la connaissance à la pratique puisque son but est précisément d'agir ? Saisir quelque chose par la pensée... cet acte n'est-il pas une forme de praxis ? - à condition bien sûr que nous acceptions un acte abstrait comme un acte potentiellement politique, à même de modifier le réel. Ce raisonnement nous indique que *pensée* et *politique* ne sont pas deux horizons mais bien un seul. Dans la *Seconde considération intempestive*, les effets politiques de la philosophie de Nietzsche sont bilatéraux : il y a des conséquences politiques à être historique et à être non-historique, car les études historiques sont un agent de transformation du réel car cette théorie de l'histoire provoque des effets politiques qui à leur tour viendront subvertir le réel. Mais l'histoire, entendue en son sens historique, paralyse :

« Elle extirpe les instincts les plus violents de la jeunesse, la fougue, l'esprit d'indépendance, l'oubli de soi, la passion; elle tempère l'ardeur de son sentiment de justice; elle étouffe ou elle refoule le désir d'arriver lentement à maturité par le désir contraire d'être bientôt prêt, bientôt utile, d'être bientôt fécond¹²⁴ ».

Cette jeunesse dont Nietzsche parle représente la lutte, la vie, la volonté. Ainsi, selon lui, l'excès des études historiques ne permet plus à l'individu d'agir car il est amputé de son esprit non-historique; c'est-à-dire de sa capacité d'action. Au sens hégélien du

¹²³ *Ibid.*, p.120

¹²⁴ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.166

terme, l'histoire doit être un processus universel, mais non infini, et c'est précisément ce processus à visée universelle qui assèche les âmes selon Nietzsche. La distinction entre l'infini limité et l'universel illimité démontre bien la pensée générale de l'auteur sur les risques des effets politiques d'une théorie de l'histoire¹²⁵. L'infini n'est pas illimité pour Nietzsche, au contraire, c'est le processus universel qui se réclame de cet horizon illimité. L'infini est ouvert, créateur, alors que l'universel mène davantage à l'égoïsme, au rationnel et possiblement à l'autarcie. La rationalité qui requiert une mémoire historique, ne devrait en aucun cas être la détermination première, c'est l'inverse qui devrait s'opérer : « je vis donc je pense. Donnez-moi d'abord la vie et je saurai vous en faire une culture!¹²⁶ ». Lorsque l'individu perd son sens de l'infini pour s'ancrer dans une lancée universelle, il se croit au cœur du collectif alors qu'il est en fait cantonné dans son égoïsme, dans le renforcement des valeurs au lieu de leur création. Il sort de la vie au lieu d'y entrer, il s'inscrit dans un temps restreint au lieu d'en desserrer l'étreinte...

Un autre effet de l'excès des études historiques réside dans la trop grande accessibilité au passé : « une telle inondation historique abêtissante et violente n'est certainement pas indispensable à la jeunesse, [...] bien plus elle est un danger¹²⁷ ». La surabondance d'informations finit par aveugler la jeunesse, à la départir du sentiment de surprise nécessaire pour *habiter* leurs instincts. Conséquences : les individus deviennent passifs, incapables de percevoir ce qui est grand et sublime. Pourtant, ce sont précisément ces qualités de la vie qu'il faut détenir pour être en mesure de féconder le passé pour engendrer l'avenir : « Celui qui n'a pas eu dans sa vie des

¹²⁵ Nous reviendrons sur l'implication conceptuelle de ces deux termes dans la section sur la conceptualisation.

¹²⁶ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.173

¹²⁷ *Ibid.*, p.139

événements plus grands et plus sublimes que ses semblables ne sera pas à même d'interpréter ce qu'il y a dans le passé de grand et sublime¹²⁸ ».

Aller de l'avant c'est vouloir l'action *dans le présent* et non désirer un processus universel menant à un but, un absolu. L'absolu, s'il en est, ne peut se vivre qu'au présent, qu'en *acte en soi*. En conséquence, un acte politique n'est pas dirigé vers un objet ou un but, mais bien *dans* un processus. Cette permutation de l'orientation crée également des effets politiques. Le fait d'agir dans une volonté, d'être *dans* un processus au lieu de se mouvoir *vers* quelque chose modifie notre façon de percevoir le monde¹²⁹. Le danger est de demeurer « spectateurs de nous-même, sans devenir jamais les acteurs de notre vie [...] Nous coïncidons avec nous-même sans pouvoir nous exalter¹³⁰ ». La conséquence de ce manque d'exaltation se ressentira tant au niveau individuel que social puisque selon Nietzsche le sens historique détruit la nature humaine aux mains du travail collectif - qui selon lui n'est rien sans l'harmonie première, celle de l'instinct de création¹³¹. La théorie de l'histoire rend les individus passifs, et ce sens historique tant exécré par Nietzsche se substitue en valeur globalisante sur laquelle la vérité s'interpose. « Pour Nietzsche, la source de la vérité est pour ainsi dire morale et politique, en ce sens que la société imposa l'obligation de « dire la vérité »¹³² ». Nous pouvons d'ores et déjà parler de l'imposition de la vérité par la société comme d'un effet politique de la théorie de l'histoire.

¹²⁸ *Ibid.*, p.131

¹²⁹ Par exemple, la religion « répugne à tout vol dans l'inconnu parce qu'elle n'y trouve pas à aimer et à espérer » (*Op. cit.* Nietzsche, *Seconde considération*, p.143-144). Nietzsche dira d'ailleurs que « l'histoire est toujours une théologie cachée » (*Ibid.*, p.145).

¹³⁰ *Ibid.* p.36-37

¹³¹ Toujours possible, rappelons-nous, grâce à la faculté d'oubli.

¹³² *Op. cit.*, Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche, la métaphore*

2.3. ACTION, CRÉATION

Ressentiment

Pour exposer en quoi l'oubli est une représentation de la temporalité chez Nietzsche, nous devons examiner de plus près ce qu'est l'action selon lui. L'action est un processus mais d'abord un mouvement issu de l'instinct. Elle n'est pas, et ne doit pas être, une réaction. Le ressentiment est une réaction provenant d'une amertume certaine contenue dans la mémoire: « le retournement du regard évaluateur, cette nécessité pour lui, de se diriger vers l'extérieur au lieu de revenir sur soi, appartient en propre au ressentiment : pour naître, la morale d'esclaves a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde ¹³³ ». Une action *hors soi* est en fait une réaction puisqu'il s'agit de réagir à un agir antérieur et « l'agent est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout [...] Il n'existe aucun « être » derrière l'agir ¹³⁴ ». Le passé est donc porteur de ressentiment :

« C'est passé, c'est un fait » - paroles qui remplit de contrition et de douleurs le vouloir en sa solitude. Impuissant contre tout ce qui est révolu, il regarde avec hostilité tout le passé [...] Ne pouvoir détruire le temps, ni l'avidité dévorante du temps, telle est la détresse la plus solitaire du vouloir¹³⁵ ».

À l'inverse, l'agir qui découle de l'oubli est créatif puisqu'il n'est ni issu du passé (tradition), ni portant vers le futur (but spécifique). L'agir nietzschéen est un *agir pour la vie*. Vivre le présent, c'est aussi provoquer continuellement des esquisses de dépassement entre les oppositions qui semblent irréconciliables, comme celle

¹³³ Friedrich Nietzsche, « Généalogie de la morale », In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*, Paris : Éditions Flammarion, 2003 (1887), p.864

¹³⁴ *Ibid.*, p.870

¹³⁵ *Op. cit.*, Nietzsche, *Zarathoustra*, p. 443

d'Apollon et de Dionysos; c'est-à-dire « une conception de la culture, comme d'une nouvelle nature, d'une nature améliorée, sans intérieur et extérieur, sans simulation et sans convention, de la culture comme d'une harmonie entre la vie et la pensée, l'apparence et la volonté¹³⁶ ». Cette harmonie s'enracine à partir de la possibilité d'être dans le présent car ce n'est que lorsque qu'on se retrouve dans un *étant non-historique* que la création peut se déployer. Le dépassement doit être pris en compte comme l'élément ultime permettant à *l'éternel retour* de vouloir ce retour. Sans l'acceptation de tout ce que comporte la vie, le ressentiment devient la fable des faibles. Nietzsche souhaite avant tout affirmer la vie, dans tout ce qu'elle est, donc également dans le laid qui l'accompagne. L'*éternel retour*, c'est davantage la fatalité dans sa splendeur qu'un idéal acétique où les privations font parties du lot du destin, garant de la bonne grâce de ce dernier. Cet idéal n'est en fait que le ressentiment qui se retourne contre lui-même, car dès lors que l'on ne peut réagir sur le monde, nous réagissons sur (ou contre) nous-même; d'où la réaction comme caractéristique du ressentiment.

Création et liberté

Le rapport qu'entretient Nietzsche à la création nous a permis d'en saisir davantage sur son concept d'action, car « on ne saurait trop souligner cette caractéristique de la pensée nietzschéenne : elle est une pensée artistique, elle est une pensée de la création dont l'objectif est de rendre la vie digne d'être vécue¹³⁷ ». Au-delà de ses positions sur l'art comme tel, il faut discerner une véritable recherche sur la création et sa portée expansive. L'art est une déviation par rapport à la nature et nous avons le devoir de

¹³⁶ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.179

¹³⁷ Forum Philosophique. Nietzsche et l'Amor Fati. En ligne 2007 : <http://philoforum.fr/viewtopic.php?t=1256>

contredire la nature¹³⁸ : « L'art est la plus haute puissance du faux [...] L'Art précisément invente des mensonges qui élèvent le faux à cette plus haute puissance affirmative¹³⁹ ». L'art mensonger n'est nullement mauvais puisque Nietzsche impose une inversion des valeurs. Elle est précisément - « en tant que *bonne* volonté de l'illusion¹⁴⁰ » - ce qui permet la création de nouvelles valeurs, véritable cœur de l'action.

La conception nietzschéenne de l'art est une conception tragique. Il ne s'agit pas d'un art désintéressé, mais bien de l'art comme « stimulant de volonté de puissance¹⁴¹ ». Si l'oubli est la condition de *l'être-au-présent*, la création est ce qui doit émerger de cet ethos puisque *être-au-présent* ne doit ni être un acte passif ni réactif : l'agir est créatif, c'est l'acte de création.

« L'artiste est libre; c'est pour cela qu'il est créateur, puisqu'il ne crée qu'à partir de l'absence de contrainte; non pas en obéissant à des règles établies¹⁴² »; grâce à l'oubli, il est libre de vouloir. Ainsi, l'oubli amène également avec lui la liberté. Libre des contraintes reliés au temps passé et futur, l'action peut créer. L'art serait alors pour Nietzsche la façon la plus concrète d'opérer un renversement de valeurs, ce qui permettrait d'accorder au présent le rendement qui lui revient et non plus se restreindre dans ce que l'historicité nous propose comme problématique du devenir. L'objectif semble être celui de se placer vers l'*à-venir* et ainsi délaisser l'*avenir* ; nous délivrant du même coup du poids de la vertu, par-delà bien et mal. L'esprit de création prend ici un nouvel essor, celui d'une *volonté de puissance* : « la qualité

¹³⁸ La nature pour Nietzsche est ce réel claustrant, car historiquement construit, contrairement à la réalité qui est la vie dans ses affects. Voir *Op. cit.*, Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p.120

¹³⁹ *Op. cit.*, Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.117

¹⁴⁰ *Op. cit.*, Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p.147

¹⁴¹ *Op. cit.*, Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.116

¹⁴² *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p. 19-20

d'action de la vie et du devenir, le devenir plus¹⁴³ ». La création implique un devenir, certes, mais ce devenir se fonde *sur* et *dans* le présent ; en d'autres termes, partir de la plus haute force du présent. En ce sens, l'oubli prédispose à l'émergence d'un *nouveau*; d'un nouveau en tant qu'état, c'est-à-dire qui ne découle pas de ce qu'il y a déjà eu, du moins pas consciemment. Il ne s'agit pas d'un renouveau, car cela impliquerait inéluctablement la reconnaissance d'un passé, d'une existence antérieure à ce renouveau, un nouveau qui préexisterait, tout comme la mémoire qui préexiste au présent. Pour ne pas tomber dans le piège du renouveau, il faut aborder la nouveauté comme une altérité radicale, car cette dernière ne réfère pas à une différence entre deux éléments préexistants, mais bien à ce qui est *autre*, radicalement nouveau¹⁴⁴. L'altérité est création, et comme la création est un acte, elle est concurremment action. Ainsi le présent qui permet cette nouveauté, cette action, est altérité. Lorsque l'action politique se passe au présent, elle doit être pensée dans l'altérité.

Amour ontologique

Le concept d'amour est fondamental dans la théorie critique de Nietzsche; une sorte d'ontologie primitive. L'amour est dépouillé de son altérité pour le placer au cœur d'un processus de création; ce qui, comme nous venons de le voir, lui redonnera son altérité. L'amour pour Nietzsche représente la vie ce qu'elle a de laid et de beau, par-delà le bien et le mal, dans toute sa puissance de volonté et sa *volonté de puissance*:

« Il n'est pas vrai que l'homme recherche le plaisir et fuie la douleur : on comprend à quel préjugé illustre je romps ici (...). Le

¹⁴³ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 812

¹⁴⁴ Voir Cornelius Castoriadis, « Temps et création », In *Le monde morcelé*, Carrefours du Labyrinthe vol.3, Paris : Éditions du Seuil, 2000, p. 307-347.

plaisir et la douleur sont des conséquences, des phénomènes concomitants ; ce que veut l'homme, ce que veut la moindre parcelle d'un organisme vivant, c'est un accroissement de puissance. Dans l'effort qu'il fait pour le réaliser, le plaisir et la douleur se succèdent ; à cause de cette volonté, il cherche la résistance, il a besoin de quelque chose qui s'oppose à lui...¹⁴⁵ »

Tout comme la création, l'amour n'est pas un acte *vers* quelque chose, mais bien une fin *en soi*. Tel qu'articulé par Nietzsche, ce concept représente une façon d'habiter le présent: aimer signifie embrasser le plaisir et la douleur puisque l'amour et le bonheur ne prennent forme qu'à condition d'y inclure tous les antagonismes; et c'est dans cette inclusion totalisante que nous retrouverons des traces d'un présent. En ce sens, « le concept d'Amor fati, en incitant à s'affirmer et à affirmer la réalité dans sa totalité, permet à un véritable élan créateur d'exister afin de lutter contre l'épuisement nihiliste des possibilités d'existence¹⁴⁶ ». Fatalité et amour vont de pair : il faut aimer sa fatalité et ainsi consentir *l'éternel retour* en tant seul moyen de se rapporter au temps.

Trop souvent, la douleur ne s'oublie pas, elle est simplement filtrée pour éviter de la reproduire. Mais ce comportement mène à ce que Nietzsche appelle la non-congruence avec la réalité, ou encore une concordance artificielle qu'implique inévitablement ce retour en arrière¹⁴⁷ - nécessaire pour purger le bon du mauvais, l'inverse étant tout aussi vrai. « Le plus petit comme le plus grand bonheur sont toujours créés par une chose : le pouvoir d'oublier, ou, pour m'exprimer en savant, la faculté de sentir, abstraction faite de toute idée historique, pendant toute la durée du bonheur¹⁴⁸ ». Lorsque le passé ne prend en compte que le beau, qu'il le ramène au présent et qui rejette le laid comme un élément à proscrire, il forge un *faux-présent*,

¹⁴⁵ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 813

¹⁴⁶ *Op. cit.*, Forum philosophique, *Amor Fati*.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.90

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.77

un présent *non-artistique*, un présent *sans-vie*. Du même coup, tentant d'échapper au ressentiment, il le recrée.

L'oubli est la source de l'amour qui, à son tour, est source de création ; et ce n'est qu'à partir d'elle que l'individu peut prendre forme, peut se collectiviser. La création pour Nietzsche est un acte pur, un acte en soi ; l'oubli est ici, encore une fois, le socle de l'agir, et par le fait même, un des gestes politiques originels... La création exige un abandon total pour accéder à une liberté totale de créer. Pour être libre, il faut oublier, être dans l'instant, au plus profond de ses instincts. La caractéristique principale de cette création *libre-au-présent*, c'est que le processus est en soi un état, un étant¹⁴⁹ : « l'inconscient [la personne inconsciente] a la chance de changer le monde; il oublie la plupart des choses avant d'en réaliser une seule. Pour lui, son acte est une fin en soi ¹⁵⁰ ».

Mouvement et processus

Pour atteindre tout son potentiel, le mouvement de l'art doit être un mouvement au présent, un processus. Pour mieux saisir de quoi il est question, nous devons examiner en quoi une *fin en soi* n'est pas une *finalité*. Une des caractéristiques principales de la pensée postmoderne telle que nous l'entendons se trouve précisément dans cette distinction. Une *fin en soi* signifie que cette fin n'est pas orientée vers une extériorité. L'acte est l'objectif, sans résultante finale autre que cette action en tant qu'elle *est* acte, que « son acte est fin en soi¹⁵¹ ». Une finalité implique une linéarité vers un but. Si minime semble-t-elle, la nuance entre objectif et

¹⁴⁹ Terme emprunté à Heidegger plutôt qu'à Nietzsche mais qui décrit toutefois très bien l'état de l'être au présent, c'est-à-dire de l'étant.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.19

¹⁵¹ *Idem.*

but est primordiale. Le but vise une extériorité, un regard vers ce but, alors que l'objectif n'implique pas *de facto* ce regard périphérique. Le mouvement qui se crée au présent n'est pas un mouvement en lien avec les autres temps. Un mouvement dans le temps serait davantage une *réaction*, alors qu'habiter le présent est une action. Ce qui est fondateur, comme le dit Nietzsche, ce n'est pas la volonté de créer *vers*, mais de créer *en* : « L'artiste doit oublier le monde : ce qui est l'élément essentiel de tout art de monologue¹⁵² » et ce n'est que de cette façon que « l'homme affirme la contradiction, disparaît et ainsi se dépasse¹⁵³ ». Subséquemment, le mouvement de l'art est action à condition qu'il se meuve au présent.

Être dans le présent, c'est accepter d'oublier, accepter de n'être nulle part ailleurs. Comment être nulle part ailleurs et créer une nouveauté qui, spontanément, appelle une extériorité, une sortie? La nouveauté peut se trouver dans le processus même et non pas dans son extériorité, sa finalité. Et c'est précisément à partir d'une nouveauté *dans le présent* qu'un *vivre-ensemble* devient possible; sans quoi, la désubstantialisation de la société et des individus est effectivement envisageable puisque la perte de référent signifierait la perte d'aboutissement. Cette équation est celle qui permet à certains auteurs d'annoncer la catastrophe voulant que la fin de l'utopie signifierait également la fin de l'idéologie¹⁵⁴...

Être dans le présent, c'est un processus *en soi*, et non un processus en fonction d'un paramètre déterminé car « les étapes [d'un processus] ne sont pas équivalentes et le paramètre souvent imprécis¹⁵⁵ ». Cette imprécision et cette non-congruence marquent la particularité du processus de création. La création n'obéit à aucune finalité mais seulement à la nécessité d'accomplissement de la volonté de puissance qui en est à

¹⁵² *Op. cit.*, Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 289

¹⁵³ Angèle Kremer-Marietti. « Introduction », In *La naissance de la tragédie*, Friedrich Nietzsche, 1994, p. 28, Paris : Éditions Livre de poche.

¹⁵⁴ Voir Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris : Éditions du Seuil, 1968, 140 p.

¹⁵⁵ Madeleine, Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, 6^e édition, Paris : Éditions Dalloz, 1994, p.313

l'origine¹⁵⁶. La mémoire doit oublier le but de la création pour ne regarder que l'objectif, son processus, et c'est exclusivement de cette façon que l'acte devient une fin *en soi* au lieu d'emprunter les chemins de la finalité¹⁵⁷. D'aucun cas, un processus ne devrait être instrumentalisé, car il perdait son habileté à nous placer *dans* et *au* présent. Lorsqu'un processus – identitaire, moral, artistique - devient déterminé par l'exigence d'une finalité, il ne répond plus aux instincts, mais bien au but. Dans un tel cas, le processus n'est plus la fin en soi mais bien l'outil servant au but ultime.

Pour nous, l'individualisme, que l'on pourrait associer à ce type de pensée, n'est pas un mal en soi puisque l'individu, au centre d'une réflexion politique, permet une cohésion sociale qui fait défaut à l'individu qui vise un processus universel, une marche vers l'absolue. Car, pour aller vers ce but, il faut forcément *re-crée*r au lieu de créer réellement; ce faisant, l'individu se cantonne dans une *re-production*. En d'autres termes, l'individualisme symptomatique de la pensée postmoderne devient ici redéfini : il s'agit d'un individualisme ouvrant les voies au collectif et non plus au processus universel vraisemblablement aliénant. Lorsque les instincts sont honorés, et non plus vilipendés en tant que source d'aliénation de l'éthique, le respect de soi-même commande le respect de soi-même dans l'altérité.

Affirmation

« Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. Amor fati : que ce soit dorénavant mon amour! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux

¹⁵⁶ Voir Forum *Spinoza et nous*, en ligne 2007 : <http://www.spinozaetnous.org/ftopicp-2116.html>

¹⁵⁷ Contrairement à la conception d'absolu chez Hegel qui est un but, un devenir ayant comme moteur dynamique le progrès; et ce faisant, le processus n'est plus la manière d'être mais bien l'instrument permettant d'être.

*même pas accuser les accusateurs. Que regarder ailleurs soit mon unique négation! En somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui!*¹⁵⁸ ».

Cette affirmation représente la fécondité, la nouveauté, la création; et comme ceci ne peut que se produire que dans le présent, les réconciliations ou le dépassement des oppositions en sont les conditions de possibilités. Nietzsche parvient à démontrer cette nécessité de dépassement en mettant de l'avant le potentiel dionysien : « le mot dionysiaque exprime un besoin d'unité, un dépassement de la personne [...] l'éternelle volonté de génération, de fécondité, de retour; le sentiment d'unité embrassant la nécessité et celle de la destruction¹⁵⁹ ». Le présent, qui nécessite l'oubli, permet la création « et c'est seulement quand l'histoire supporte d'être transformée en œuvre d'art, de devenir un produit de l'art, qu'elle peut conserver des instincts¹⁶⁰ ». L'histoire au service de l'art, et l'art portant la vie, tel est le rapport entre histoire et temps, entre l'histoire et la vie. L'art devient dès lors la seule vérité d'affirmation car c'est à travers lui que la création des valeurs peut s'effectuer, que la vie peut s'affirmer :

« Nous avons besoin de tout art insolent, planant dans les airs, dansant, moqueur, enfantin et bienheureux pour ne pas perdre cette liberté qui se tient au-dessus des choses que notre idéal exige de nous. Ce serait pour nous une rechute que de tomber, en raison précisément de notre probité susceptible, au beau milieu de la morale [...], de nous transformer en monstres et en épouvantails de vertu¹⁶¹ ».

À ce stade, une précaution s'impose quant à l'acte d'oubli : « on jugera cette attitude négative parce qu'elle nie le cours de l'évolution. Or, c'est précisément ce NON qui

¹⁵⁸ *Op. cit.*, Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p.208

¹⁵⁹ *Op. cit.*, Angèle Kremer-Marietti, « Introduction », p. 8

¹⁶⁰ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p. 133

¹⁶¹ *Op. cit.*, Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p.148

est fondateur¹⁶² ». Ce « non » fondateur est essentiellement l'affirmation de la vie au sens nietzschéen, sorte de prescription qui émane d'une attitude face au présent, à l'oubli, et donc représente les germes d'une véritable temporalité. Ainsi, il ne faut pas confondre une négation fondatrice avec une négation de la vie, car la première est ce qui porte l'affirmation. Cette distinction comporte l'ébauche d'une hiérarchisation de nouvelles valeurs, si chère à Nietzsche.

¹⁶² *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*, p.20

PETIT CHAPITRE III OU LE PETIT CHAPERON ROUGE

PROCESSUS DE CONCEPTUALISATION

« On dira que c'est une question de mots, mais il est rare que les mots n'engagent pas des intentions et des ruses¹⁶³ ».

Cette section nous est indispensable car il s'agit simultanément d'un cadre d'analyse, d'une méthodologie et surtout, d'une position proprement politique. Expliquer les mécanismes du processus de conceptualisation a comme objectif de démontrer en quoi la réappropriation conceptuelle doit être comprise comme une réponse possible à nos préoccupations de départ. Les concepts sont la base même de toute pensée, de toute philosophie; ne pas requestionner les mécanismes qui leur permettent de prendre forme revient à accepter leur proposition finale, sans trop connaître les implications qui en découlent, et ce requestionnement exige une temporalité spécifique, une attitude face au présent du concept. En ce sens, la temporalité devient ici un outil indispensable et celle de l'oubli l'instrument de conceptualisation que nous privilégions, car pour entrer (ou retourner) au cœur d'un concept, il faut une prédisposition particulière : celle de la mise en abîme portée par l'oubli.

Voyons premièrement une brève synthèse sur la nature d'un concept tel que nous l'entendons : en somme, le premier moment du concept est sa conceptualisation, c'est-à-dire l'art de mettre en lien différents concepts entre eux pour en faire émerger une orientation générale. Cette étape, que nous examinerons au cours des prochains paragraphes, est principalement inspirée de Gilles Deleuze. Le deuxième moment, quant à lui, serait l'aboutissement de ce processus, c'est-à-dire le moment de la

¹⁶³ *Op. cit.*, Deleuze, « Qu'est-ce qu'un concept », p.36

définition du concept qui lui permettra de devenir une notion. Cette phase du concept est nécessaire pour qu'un *vivre-ensemble* axé sur des consensus notionnels puisse s'articuler. Ce deuxième moment a été abordé par Hegel pour qui « le devenir du concept, c'est le mouvement de sa particularisation nécessaire pour que le concept ne reste pas une pure abstraction : le concept en soi devient le concept pour soi¹⁶⁴ ». En d'autres termes, dès lors où un concept est défini, il devient notion¹⁶⁵, *sens commun*. Mais n'avons-nous pas le devoir en tant que sujet politique de nous assurer que le *sens commun* représente le projet qui nous porte?

Pour mieux répondre à ce questionnement, nous devons partir de ce *sens commun* pour remonter jusqu'aux sources de sa conceptualisation. Ce faisant, nous devons forcément opérer à notre tour la démarche de conceptualisation. Suite à cette étape, une définition conceptuelle [re]émergera, qu'elle soit identique à celle du *sens commun* de départ ou non, car l'important n'est pas de recréer à tout prix les concepts, mais bien de se réapproprier le *sens commun* qui naît du processus de conceptualisation.

Cet exercice est primordial dans l'optique d'une participation à la vie politique; car c'est à travers ce travail que l'individualisme évite de permuter vers l'atomisation. De plus, le *sens commun* non questionné comporte le danger de se transformer en une véritable idéologie dogmatique, car « le propre de l'idéologie est bien d'imposer des évidences comme évidences, sans en avoir l'air puisque ce sont des évidences¹⁶⁶ ». Reconceptualiser, c'est lutter contre les évidences...

¹⁶⁴ *Op. cit.*, Gonord. « Hegel », p.181

¹⁶⁵ Une notion est une idée abstraite ou générale, le plus souvent considérée comme déjà donnée dans la langue ou dans l'esprit, relevant de l'imaginaire. Différence avec concept : la notion n'a besoin que d'être connue, reconnue, elle relève de la pensée commune tandis que le concept doit d'abord être conçu. Voir *Op. cit.*, Comte-Sponville, *Dictionnaire*, p.464

¹⁶⁶ Thierry Briault, *Les philosophes du sens commun : pragmatique et déconstruction*, Paris : Éditions l'Harmattan, 2004, p.321

La raison principale pour laquelle nous introduisons le processus de conceptualisation dans cet essai est la suivante: l'oubli nous permet de nous placer dans une temporalité spécifiquement parfaite pour effectuer l'exercice de conceptualisation; il est en soi une méthode. L'objectif est de démontrer en quoi l'adoption d'une temporalité spécifique nous permet de développer une grille de lecture et d'analyse - qui nous permet à son tour d'examiner les différentes problématiques qui caractérisent notre époque. Ainsi, reconceptualiser permet d'agir sur le politique...

Dans le présent - qu'apporte l'oubli -, le mouvement est un processus sur soi, un processus de création sans autre but que de se livrer à lui-même. Ce qui émergera de cette création sera la possibilité de se *mettre en mouvement pour agir*. Cette création permet l'action dans la mesure où elle peut servir d'outil de reconceptualisation, nécessaire pour revisiter les concepts de valeur, de morale et, comme le formulerait Nietzsche, de la valeur de ces valeurs.

Outre la méthode généalogique qu'il développe, Nietzsche dicte et prescrit une nouvelle forme de disposition de la pensée. Le fait de se départir de son passé pour penser par soi-même a certes été abordé par bien d'autres avant Nietzsche, ce dernier suggère toutefois qu'en ne remettant pas en cause la valeur de ces valeurs, rien n'a été véritablement accompli en ce sens. Pour lui, la pensée des philosophes « est en fait bien moins une découverte qu'une connaissance, un re-souvenir, un retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de laquelle les concepts ont pris leur essor autrefois¹⁶⁷ ». Il faut donc, avant de créer une maxime à portée universelle – celle qui deviendra *sens commun* -, questionner la nature même des concepts, car ceux-ci « ne devraient pas servir à des conventions,

¹⁶⁷ *Op. cit.*, Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p.643

ni permettre un accord, mais bien à expliquer¹⁶⁸ ». En conséquence, l'acte de conceptualiser devrait toujours garder une immanence propre à la création, sans quoi le concept est mis au profit du réel perdant du même coup sa possibilité expansive au profit d'une simple notion.

« Le concept est de l'ordre du cri. C'est quelque chose de très vivant, un mode de vie. La folle création de concepts exprime ce cri à plusieurs niveaux¹⁶⁹ ». Mais pour y arriver, pour *être* dans ce mode, il faut travailler le concept pour faire rejaillir sa vitalité. Se placer ainsi au cœur de l'immanence ne signifie point qu'il y ait fixation temporelle du concept, car dans son état *actuel* il devient un *à-venir*, l'horizon du présent : « Le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à-venir¹⁷⁰ ». Ce n'est qu'à partir d'un ancrage dans le présent que l'*à-venir* peut prendre forme pour surplomber un *pur devenir* qui cacherait un monde de simulacres, un monde notionnel¹⁷¹. La reconceptualisation permet la création et, en ce sens, mène à un nouveau type d'actions : « en effet en applaudissant le Tout, l'homme en tant que partie du Tout se rend nécessaire à l'existence de ce Tout. La réalité a donc besoin de l'action humaine pour exister pleinement et devenir féconde sans quoi elle reste un chaos stérile¹⁷² ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.644

¹⁶⁹ Gilles Deleuze, *Séminaire enregistré sur Leibniz*, cours donnés à Vincennes, Saint-Denis, Webdeleuze en ligne 2007 : http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Leibniz

¹⁷⁰ *Op. cit.*, Deleuze, « Qu'est-ce qu'un concept », p.36

¹⁷¹ Fait référence au concept de simulacre développé par Gilles Deleuze dans *Différence et répétition* (*Op. cit.*).

¹⁷² *Op. cit.*, Forum Philosophique, *Amor Fati*

Mouvement : créatif et dialectique

Un concept est le produit d'un processus de création - non dans le sens d'une résultante, ce qui impliquerait une certaine forme d'accumulation, mais bien dans le sens d'un aboutissement de multiplications, d'une portée. Le concept engage un mouvement créatif. Certes, un mouvement appelle généralement une dialectique, c'est-à-dire une tension dans le but de son dépassement¹⁷³, mais toute mise en forme conceptuelle devient-elle inéluctablement une tentative de dépassement? Selon nous, ce n'est point le cas puisqu'il s'agit du mouvement créatif issu du processus comme fin *en soi*, et non d'un mouvement qui viserait une finalité - et donc un dépassement. Un concept ne doit pas être créé, ou conceptualiser, dans le réel, car ceci constitue en fait de son deuxième moment, celui de sa définition notionnelle, il perdrait donc du même coup son ouverture première. Il doit au contraire conserver son ancrage dans ce que Nietzsche appelle la plus haute force du présent¹⁷⁴; ce faisant, il peut conserver l'essence de ce qu'il est : une manière de se *temporaliser*. En d'autres termes, dès lors où il se meut dans une dialectique, le concept se cristallise car le dépassement effectué est la résultante d'une accumulation et non plus l'ouverture vers le multiple.

L'infini et l'illimité du concept

La distinction entre accumulation et ouverture vers le multiple nous renvoie à la polarité entre l'illimité et l'infini¹⁷⁵. La nuance peut paraître légère, mais la conséquence qui en découle n'est pas à négliger. En effet, l'infini et l'illimité ont

¹⁷³ Sens hégélien du terme.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, Nietzsche, *Seconde considération*

¹⁷⁵ Distinction que Nietzsche explore dans *La Seconde considération intempestive* au sujet de la temporalité sous-tendue dans les études historiques (principalement en rabrouant Hegel à ce sujet).

chacun une temporalité qui leur est propre. L'infini suppose « qui est effectivement sans bornes¹⁷⁶ », qui n'est pas « borné dans le temps¹⁷⁷ » alors que l'illimité présume « faire durer¹⁷⁸ », sorte d'étirement du temps. L'infini conserve son potentiel temporel puisqu'il n'est pas soumis aux exigences du temps alors que l'illimité cristallise le présent, ne le laissant pas libre d'un *à-venir* propre.

Ici, la dialectique fait davantage appel à l'illimité, car sa nature absolutiste fait durer le temps, elle « devient une loi de la réalité, puisqu'il ne saurait y avoir de différence entre les deux¹⁷⁹ ». L'illimité - en tant qu'il est un devenir qui progresse - est transcendance alors que l'infini, qui est un *à-venir*, se niche dans l'immanence. Ainsi, l'art de former les concepts ne doit pas se référer à une création illimitée car cela impliquerait l'affaïssement de la temporalité propre à cette formation conceptuelle. Dès lors où un concept est illimité, il outrepassa son premier moment et pour devenir notionnel. En conséquence, conceptualiser devrait toujours conserver cette immanence propre à la création, sans quoi le concept est mis au profit du réel, et devient notionnel, *sens commun*, avant même d'avoir connu son premier moment. Et c'est précisément le danger qui guette la subjectivité politique, celle d'accepter le *sens commun* sans comprendre son origine. Soyons clairs : nous ne faisons pas la guerre au *sens commun*, bien au contraire, nous simplement souhaitons que le *sens commun* subisse une réappropriation; et la manière qui nous semble la plus accessible est celle du retour au premier moment du concept, sa conceptualisation.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, Foulquié et St-Jean, *Dictionnaire*, p.360

¹⁷⁷ Alain Rey, (Sous Dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Éditions Le Robert, Tome 2, 1998, p.1830

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.2028

¹⁷⁹ *Op. cit.*, Grawitz, *Lexique*, p.119

Écriture aphoristique

Dans un tout autre ordre d'idée - mais suivant la même logique! -, nous souhaitons donner un exemple explicite d'une méthode de recherche qui se veut également un cadre d'analyse et une position politique. Il s'agit ici de l'écriture aphoristique, itérative chez Nietzsche. Les ouvrages tels que *Le gai savoir*, *Par-delà bien et mal*, *Le crépuscule des idoles*, *Aurore* - pour en nommer quelques uns - nous ont effectivement permis d'ouvrir tout un pan de la pensée de l'auteur. Ce n'est pas par hasard si Nietzsche a choisi l'écriture aphoristique : cette forme d'écriture représente bien plus qu'un simple exercice artistique et littéraire, il s'agit d'une structure de pensée bien réfléchie. Avec l'écriture aphoristique, Nietzsche tente « de maintenir vivante la tension entre définition et différence, entre forme et chaos ¹⁸⁰ ». Fidèle à ses convictions et ses aspirations, ce style littéraire lui a permis d'affermir sa pensée radicale. En effet, riche en contradictions, la nature même de l'aphorisme exige de son lecteur une attention et une disposition particulière - tout comme le concept d'ailleurs :

« Ce qui fonde l'aphorisme, c'est son caractère dé-limité : énoncé isolé, il est cerné par le blanc et le silence, procédant par rupture et discontinuité. Pour autant, si l'on a affaire à l'aphorisme comme énoncé isolé, on n'est jamais confronté à un seul aphorisme : c'est le recueil qui fait œuvre aphoristique. Car un aphorisme ne résonne pas seulement en lui-même, mais en relation avec d'autres énoncés, différents voire opposés - et tout aussi péremptoirs. L'œuvre aphoristique se présente comme anti-systématique, et qui ne connaît que son ordre propre ¹⁸¹ ».

¹⁸⁰ Donatella Morea, *Nietzsche et Aphorisme*, position de thèse : Université Paris-Sorbonne IV, en ligne 2006 : http://www.paris4.sorbonne.fr/fr/article.php3?id_article=3345

¹⁸¹ Valérie Florensan, *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, en ligne 2007 : <http://www.ditl.info/arttest/art38.php>

De la sorte, l'auteur exige premièrement de son lecteur l'application même de sa démarche, puisqu'il faut se référer à l'œuvre entière pour concevoir les tenants de sa pensée.

Mais plus encore : avec ce style, Nietzsche exerce lui-même une temporalité. Silences et discontinuités permettent à Nietzsche de s'ancrer au présent, de sortir d'une linéarité, d'oublier chaque affirmation passée pour en émettre une nouvelle tout en marquant cette nouveauté de ce qui l'a précédé. Émile Cioran dira d'ailleurs à ce sujet que « chacun pris à part est la proposition dernière de toute une page, le point final d'une petite crise d'épilepsie. [...] J'abandonne le reste et je donne la conclusion, comme au tribunal, où l'on prononce, en fin de séance : « condamné à mort ». Je ne retiens pas tout le déroulement d'une pensée, seul le résultat m'intéresse¹⁸² ». La fragmentation des écrits représente la complétude de l'œuvre de la sorte que la mémoire travaille sans cesse pour trouver un sens, mais l'oubli est nécessaire pour que chaque mot parle pour lui seul. La *nouveauté* est ainsi parfaitement employée dans le sens que nous lui avons donné précédemment, c'est-à-dire une nouveauté *dans et pour le présent* :

« Les aphorismes sont le plus souvent rédigés au présent : le présent a-t-il ici valeur de présent d'éternité, ou est-il pure actualisation ? Une fois encore la contradiction semble se loger au cœur même de l'aphorisme. L'aphorisme se présente comme le jaillissement, créé par l'occasion, instantanée et unique, d'une expérience longuement mûrie¹⁸³ ».

Nietzsche *est* l'aphorisme, car tout comme lui, c'est son apparente contradiction qui, en fait, est sa plus grande cohérence ...

¹⁸² Émile Cioran, *Convorbiri cu Cioran* (Entretiens avec Cioran), Bucarest : Éditions Humanitas, 1993, p. 174–175.

¹⁸³ *Op. cit.*, Florensan. *Dictionnaire*.

CONCLUSION

Pour une politique de la juste mémoire

La problématique de l'oubli nous amène également à examiner de plus près les mécanismes de la mémoire. Celle-ci comporte plusieurs dangers. Lorsqu'elle est esprit de vengeance : au lieu d'agir, on se souvient. Lorsqu'elle porte la morale du passé : elle oriente nos actions. Lorsqu'elle traîne les traditions : elle empêche la création. Lorsqu'elle s'appuie sur l'histoire : elle délaisse le savoir au profit des connaissances; elle universalise et aplanie la vie. Bref, la mémoire influence la création et l'action, elle reformule l'histoire passée et à venir, elle crée le ressentiment, reproduit les valeurs et la morale. Cependant, malgré tous ces dangers, y a-t-il un certain degré où la mémoire se doit de laisser des traces? Contient-elle des moments indispensables? Qu'en est-il des graves moments de l'histoire desquels nous avons le devoir de tirer des leçons? Avons-nous un devoir envers l'histoire?

Bien que Nietzsche ait abordé la nécessité sporadique de l'oubli de l'oubli, il n'a que très peu insisté sur ce point. Pour répondre à ces questionnements, Paul Ricœur nous offre une piste de réflexion avec son œuvre *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, où il tente de développer l'idée d'une *politique de la juste mémoire*. Selon lui, il est périlleux de reléguer la mémoire au banc des accusés car elle représente une des *exigences* de l'humanité. Toutefois, son analyse ne s'arrête pas là, il développe simultanément une réflexion sur la nécessité de ne pas subsister que *pour* ou *par* la mémoire; selon lui, ne s'appuyer que sur elle pour vivre l'histoire comporte autant de danger que l'oubli des atrocités passées.

Un des aspects intéressants qu'apporte Ricœur c'est la distinction entre *traces* (empreinte) de la mémoire et *utilisation* (refondation) de celle-ci. Bien que son approche s'attarde davantage à l'historicité qu'à la temporalité comme telle, puisque le temps est constitué par la narrativité, cet ouvrage introduit tout de même la perspective d'une cohabitation entre mémoire et oubli. Ni l'abus de mémoire ni la dictature de l'oubli ne sont souhaitables : « L'oubli ne serait donc pas à tous égards l'ennemi de la mémoire, et la mémoire devrait négocier avec l'oubli pour trouver à tâtons le juste mesure de son équilibre avec lui [...] Je propose une grille de lecture reposant sur l'idée de degré de profondeur de l'oubli ¹⁸⁴ ».

Selon nous, les *limites de l'oubli* résident principalement en ce point : la mémoire ne met rien en mouvement, elle immobilise; cela dit, elle est nécessaire dans la mesure où l'immobilité l'est parfois. Nietzsche a également formulé cette pensée avec l'oubli de l'oubli – à condition que cette forme d'oubli serve la vie au lieu de l'histoire ¹⁸⁵. Voici ce que serait l'ultime rôle de la mémoire : immobiliser dans le dessein de servir la vie. La réaffirmation d'une antériorité, d'une trace mnésique, permet de croire que la mémoire qui appelle l'immobilisme permet une certaine mobilité car elle sert effectivement la vie au lieu de l'histoire; en ce sens, l'immobilité est bel et bien *vivante*.

Cette possibilité de mobilité de la mémoire est une piste non négligeable en ce qui a trait à une temporalité politique créatrice d'actions. Mais pour que la mémoire puisse être introduite dans la temporalité du présent, il faut sortir l'oubli de sa *contre-définition* : l'oubli est bien plus que la simple réponse à la mémoire. Il faut reconceptualiser l'oubli pour l'extraire de son rapport antagoniste. Lorsque l'oubli est instrumentalisé à l'intérieur des paramètres de la mémoire, les risques d'une sortie du

¹⁸⁴ *Op. cit.*, Ricœur, *La mémoire*, p. 537-538

¹⁸⁵ Outre l'oubli de l'oubli, Nietzsche élabore plusieurs nuances à l'oubli dont la généalogie en tant que telle. Il s'agit pour lui de prôner l'oubli tout en attribuant une certaine nécessité à l'histoire.

présent s'accroissent et les dangers de la mémoire que nous avons énumérés plus haut ont davantage de chances de se concrétiser. Alors qu'au contraire, lorsque l'oubli n'est pas une réponse à la mémoire, qu'il n'est pas contraint à cette tâche, il permet une mobilité, une ouverture vers l'horizon des possibles, vers *un à-venir*.

Dans cet ordre d'idée, Ricœur nous expose deux types d'oubli : l'oubli par effacement des traces et l'oubli de réserve¹⁸⁶. L'effacement des traces est ce que nous qualifions d'oubli historique - donc mémoriel - alors qu'au contraire, l'oubli de réserve s'apparente davantage à la création, à la temporalité du présent. L'effacement est en quelque sorte à la base de la mémoire, ou, pour faire un clin d'œil à Nietzsche, ce contre quoi les études historiques luttent. Cette forme ouvre la porte à la manipulation de la mémoire, à servir l'histoire au lieu de la vie; elle est perçue comme une dysfonction et doit être vaincue pour le bien du progrès, car elle « est vécue comme une menace : c'est contre cet oubli-là que nous faisons œuvre de mémoire, afin de ralentir le cours, voire de le tenir en échec¹⁸⁷ ».

De son côté, l'oubli de réserve désigne « le caractère *inaperçu* de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience¹⁸⁸ ». C'est ce que nous tentons d'établir en définissant la temporalité du présent : nul ne saurait faire fi des différents pôles temporels, mais il est toutefois possible de les placer dans une conscience *inaperçue*. Selon Nietzsche, ce n'est qu'ainsi que l'histoire peut servir la vie; ce que Ricœur semble partagé en partie : « L'oubli de réserve est en fait une ressource pour la mémoire et pour l'histoire sans qu'il soit possible d'établir un bilan de cette gigantomachie¹⁸⁹ ».

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 539

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 552

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 570

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 374

Perspectives à-venir et autres considérations

Si le temps constitue l'objet de notre étude, et la temporalité le sujet, cet essai représente davantage le développement d'une grille d'analyse qui nous est propre. Le plus surprenant a été de constater à quel point nos récentes recherches, qui portaient toutefois sur différents sujets, comportaient un tout eurythmique, une détermination profonde. La création, le politique, le concept et sa conceptualisation, l'art, l'écriture aphoristique, etc., sont tous des éléments qui s'imbriquent les uns dans les autres, nécessitant tour à tour une part d'oubli dans le présent, une forme de temporalité issue d'une pensée postmoderne. En ce sens, le mode *d'être au présent*, émanant d'un rapport au temps, constitue selon nous l'élément cohésif de toute chose.

La perspective de *l'individu-au-présent* au profit de *l'individu-dans-le-progrès* évoque pour nous le subrogation de la perfection par une perfectibilité. La nuance est importante car la perfectibilité fait davantage allusion à l'acceptation de la vie telle qu'elle est au présent, un mélange de *volonté d'éternel retour en puissance* et d'*Amor fati*. Une temporalité de l'oubli, celle du présent, ne peut être véritablement vécue que si nous intégrons le laid et le beau, le vil et le bon, ; bref, la vie dans sa totalité. En ce sens, l'inversion des valeurs dont parle Nietzsche doit être comprise davantage comme une réintégration des valeurs qui ont été éloignées, rejetées vilipendées, et non pas comme une simple inversion; sans quoi, cette inversion répondrait à la même logique où le mal deviendrait le bien. Mais puisqu'il s'agit d'aller par-delà le bien et mal...

Cette acceptation de la totalité représente bien ce qu'est la temporalité de l'oubli et ce qu'elle peut apporter : une autre manière d'appréhender le monde. Ainsi, les idées qui se dégageront de cette conception n'auront pas le même impact sur la manière dont

nous y répondrons : un mode *d'être au présent* suggère une attitude spécifique quant à l'action à entreprendre, une éthique caractéristique de cette attitude¹⁹⁰.

Dans une ère où les repères semblent s'étioler, il nous semble d'autant plus important de reconsidérer les processus de subjectivation. En ce sens, nous avons le devoir de repenser le *sens commun*, ou du moins les mécanismes qui le forgent. Et pour cela, nous devons faire appel à la temporalité pour ce qu'elle propose au processus de reconceptualisation¹⁹¹.

L'oubli quant à lui ne doit pas être au service d'une désubstantialisation, sans quoi il servira l'histoire au lieu de la vie. Il doit plutôt être compris comme porteur d'une temporalité du présent, celle qui permet à l'action de se situer au cœur du processus comme fin *en soi*, comme création d'un mouvement. Oublier c'est créer une nouvelle ouverture, un nouveau champ des possibles. Oublier, c'est quitter le ressentiment pour vivre l'instinct. Mais pour cela, il faut avoir confiance et ne pas craindre l'issue de ces instincts. En ce sens, ce peut-il que les *catastrophes*, comme nous nous plaisons à les appeler, aient perdu cette confiance? Pourtant, la mort de Dieu, la perte de la foi, ne devraient pas *de facto* s'accompagner d'une perte de confiance. Le véritable responsable de la *crise du politique* n'est pas la perte de confiance en la politique, mais bien l'acceptation de l'idée d'une telle perte; et c'est précisément la raison pour laquelle l'appropriation d'une temporalité nouvelle est cruciale, car elle permet de reconsidérer les contre-valeurs que la société actuelle s'évertue à faire disparaître.

¹⁹⁰ Nous suggérons ici l'idée de la temporalité comme contingence de l'action.

¹⁹¹ Il s'agit ici de la temporalité en tant que méthode.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Monographies

ABENSOUR, Michel. 1997. *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*. Coll. « Collège international de philosophie ». Paris : PUF, 192 p.

_____. 2000. *Le procès des maîtres rêveurs*. Paris : Éditions Sulliver, 238 p.

ADDE, Alain. 1998. *Sur la nature du temps*. Coll. « Perspectives critiques ». Paris : PUF, 95 p.

ARENDT, Hannah. 1958. *Condition de l'homme moderne*. Coll. « Agora les classiques ». Paris : Éditions Pocket (1994), 406 p.

BACHELARD, Gaston. 1973. *L'intuition de l'instant*. Coll. « Bibliothèque Médiations ». Poitiers : Éditions Gonthier, 153 p.

BERGSON, Henri. 1907. *L'évolution créatrice*. Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Paris : PUF (1969). 370 p.

_____. 1923. *La pensée et le mouvant : articles et conférences datant de 1903 à 1923*. Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Paris : PUF (1969), 294 p.

BRÉHIER, Émile. 1950. *Transformation de la philosophie française*. Coll. « Bibliothèque scientifique ». Paris : Éditions Flammarion. 1950, 252 p.

BRIAULT, Thierry. 2004. *Les philosophes du sens commun : pragmatique et déconstruction*. Coll. « La philosophie en commun ». Paris : Éditions l'Harmattan, 454 p.

CASTORIADIS, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil, 503 p.

Émile Cioran. 1993. *Convorbiri cu Cioran* (Entretiens avec Cioran). Bucarest : Éditions Humanitas, 308 p.

DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. 2001. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit (2001), 206 p.

DELEUZE, Gilles. 2000. *Différence et répétition*. Coll. « Epimethee ». Paris : PUF. 2000, 416 p.

_____. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Coll. « Quadrige ». Paris : PUF (2005), 232 p.

_____. 1965. *Nietzsche*. Paris : PUF (2006), 101 p.

FREITAG, Michel. 2002. *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*. Coll. « Sociologie contemporaine ». Les Presses de l'Université Laval, 433 p.

_____. 1996. *Le naufrage de la société*. Coll. « Essais critiques ». Montréal : Éditions La Découverte / M.A.U.S.S., 299 P.

GONORD, Alban. 2001. *Le temps : textes choisis*. Coll. « Corpus ». Paris : Éditions Flammarion, 250 p.

GRIMALDI, Nicolas. 1993. *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*. Coll. « Questions ». Paris : PUF, 221 p.

HARTOG, François. 2003. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Coll. « La librairie du XXI siècle ». Paris : Éditions du Seuil, 258 p.

HEGEL, Georg Wilhelm. 1830. *La raison dans l'histoire (1830)*. Coll. « Le monde en 10/18 ». Paris : Éditions Plon (1965), 311 p.

HEIDEGGER, Martin. 1927. *Être et Temps*, version « pirate ». Traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^e édition par Emmanuel Martineau. Paris : Éditions Authentica (1985), 323 p.

HENTSCH, Thierry. 2003. *Raconter et Mourir*. Coll. « Presses de l'université de Montréal ». Montréal : Éditions Bréal, 480 p.

HENTSCH, Thierry. 2005. *Le temps aboli*. Coll. « Presses de l'université de Montréal ». Montréal : Éditions Bréal, 402 p.

HUSSERL, Edmund. 1905. *Leçons pour une phénoménologie sur la conscience intime du temps*. Coll. « Épiméthée ». Paris : PUF (1996), 224 p.

KANT, Emmanuel. 1785. *La philosophie de l'histoire*. Coll. « Bibliothèque médiation ». Paris : Éditions Denoel-Gonthier (1974), 200 p.

KANT, Emmanuel. 1781. *Critique de la raison pure*. Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Paris : PUF (1944), 571 p.

- KANT, Emmanuel. 1781. *La raison pure : Textes choisis extraits de la Critique*. Coll. « Les Grands Textes ». Paris : PUF (1957), 226 p.
- KESSLER, Mathieu. 1998. *L'esthétique de Nietzsche*. Coll. « Thémis ». Paris : PUF, 259 p.
- KOJEV, Alexandre. 1980. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, 2^e éd. Coll. « Tel ». Paris : Éditions Gallimard, 597 p.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. 1999. *Nietzsche : L'homme et ses labyrinthes*. Coll. « Épistémologie et philosophie des sciences ». Paris : Éditions L'Harmattan, 316 p.
- LAÏDI, Zaki. 1999. *La tyrannie de l'urgence*. Coll. « Les grandes Conférences ». Montréal : Éditions Fides, 45 p.
- LAVELLE, Louis. 1922. *La dialectique du monde sensible*. Coll. « Les Belles Lettres ». Paris : PUF (1954), 229 p.
- MARCUSE, Herbert. 1932. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité (1932)*. Coll. « Arguments ». Paris : Les Éditions de Minuit (1972), 344 p.
- _____. 1968. *La fin de l'utopie*. Paris : Éditions du Seuil, 140 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Éditions Gallimard (1952), 481 p.
- MEYER, Michel. 2000. *Questionnement et historicité*. Paris : PUF, 581 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1872. *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. Préf. Pierre-Yves Bourdil. 1988. Paris : Éditions Flammarion, 187 p.
- _____. 1885. « Ainsi parlait Zarathoustra ». In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*. Coll. « Mille & Une pages ». Paris : Éditions Flammarion (2003), p. 327-618
- _____. 1882. « Le Gai Savoir ». In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*. Coll. « Mille & Une pages ». Paris : Éditions Flammarion (2003), p. 31-322
- _____. 1871. *La naissance de la tragédie, ou Hellénisme et pessimisme*. Coll. « Classiques de poche ». Trad. Jean Marnold et Jacques Morland. Intro. Angèle Kremer-Marietti. Paris : Éditions Livre de poche (1994), 218 p.
- _____. 1887. « Généalogie de la morale ». In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*. Coll. « Mille & Une pages ». Paris : Éditions Flammarion (2003), p. 843-974

- _____. 1887. « Par-Delà bien et mal ». In *Œuvres de Friedrich Nietzsche*. Coll. « Mille & Une pages ». Paris : Éditions Flammarion (2003), p. 619-842
- _____. *Humain, trop humain*. 1888. Tome 1. Paris : Éditions Gallimard (1987). 344 p.
- PAPAIIOANNOU, Kostas. 1965. « Introduction ». In *La raison dans l'histoire Hegel*. Coll. « Le monde en 10/18 ». p. 5-19. Paris : Éditions Plon.
- PASTOR, Jean-Philippe. 2003. *Devenir et temporalité : la création des possibles chez Cornelius Castoriadis*. Paris : Éditions Moonstone, 386 p.
- RICŒUR, Paul. 2000. *L'histoire, La mémoire, L'oubli*. Coll. « Points-Essais ». Paris : Éditions du Seuil, 656 p.
- _____. 1983. *Temps et Récit, Tome I*. Coll. « Points-Essais ». Paris : Éditions du seuil, 404 p.
- RIOUX, Marcel. 1987. *La question du Québec*. Coll. « Typo ». Montréal : Éditions L'Hexagone, 273 p.
- SCHNELL, Alexander. 2004. *Temps et Phénomène : La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. Coll. « Europaea Memoria ». Hildesheim : Éditions Olms, 275 p.
- VILLANI, Arnaud (dir. publ.). 2003. « Concept ». In *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Les Cahiers de Noesis, n° 3 (printemps), 178 p.

Dictionnaires philosophiques

- COMTE-SPONVILLE, André. 2001. *Dictionnaire philosophique*. Coll. « Perspectives critiques ». Paris : Les Presses Universitaire de France (PUF), 646 p.
- DIDIER Julia. 1964. *Dictionnaire de la philosophie Larousse*. Coll. « Les dictionnaires de l'homme du XXe siècle ». Paris : Éditions Larousse, 320 p.
- FOULQUIÉ, Paul et Raymond ST-JEAN. 1978. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris : PUF, 773 p.

GRAWITZ, Madeleine. 1994. *Lexique des sciences sociales*, 6^e édition. Paris : Éditions Dalloz, 421 p.

REY, Alain (dir. publ.). 1998. *Dictionnaire historique de la langue française*. Tome 2. Paris : Éditions Le Robert, p.1830.

Références en ligne

Articles

AUVRAY, Damien. 2005. *Temps et vérité chez Merleau-Ponty*. Académie de la Réunion. En ligne <http://www.acreunion.fr/pedagogie/philo/MerleauPonty1.htm>

DAIGLE, Christine. « Mathieu Kessler, L'esthétique de Nietzsche ». In *Revue Érudit Philosophie*. En ligne 2000 : <http://www.erudit.org/revue/philoso/2000/v27/n1/004913ar.html>

KREMER-MARIETTI, Angèle. 2002. « Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives ». In *Penser après Nietzsche : acte du colloque International de Philosophie* (Hammamet, Tunisie 24-26 mars 2000). Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques, N° 28-29. En ligne 2001 : <http://dogma.free.fr>

RUBY, Christian. 2004. « Qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? ». In *EspacesTemps.net*. En ligne novembre 2004 : <http://espacestems.net/document983.html>:

Dictionnaires

FLORENSAN Valérie. *Dictionnaire International des Termes Littéraires*. En ligne 2007 : <http://www.ditl.info/arttest/art38.php>

PÉRIGNON, Michel. 2006. *Dictionnaire des concepts philosophiques*. En ligne : www.philonet.fr

Conférences et Proposition de thèse

DELEUZE, Gilles. *Séminaire enregistré sur Leibniz*. Cours donnés à Vincennes, Saint-Denis. Webdeleuze En ligne :
http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Leibniz

MOREA Donatella. *Nietzsche et Aphorisme*. Position de thèse : Université Paris-Sorbonne IV. En ligne 2006 :
http://www.paris4.sorbonne.fr/fr/article.php3?id_article=3345

Forum et débats

Forum Philosophique. Nietzsche et l'Amor Fati. En ligne 2007 :
<http://philoforum.fr/viewtopic.php?t=1256>

Forum *Spinoza et nous*. En ligne 2007 :
<http://www.spinozaetnous.org/ftopicp-2116.html>